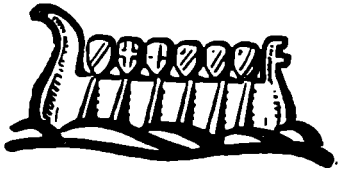
BIBLIOTHÈQUE CATHOLIQUE
DES SCIENCES RELIGIEUSES

l'église
des
premiers siècles

par

E. AMANN

professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Strasbourg



LIBRAIRIE
BLOUD & GAY

NIHIL OBSTAT
Argentinae, die 14ª *julii* 1927
A. GAUDEL.

IMPRIMATUR
Argentinae, die 19ª *julii* 1927
CAROLUS-JOSEPHUS-EUGENIUS
Ep. Argentinen.

Copyright by Bloud et Gay 1928

L'Église des premiers siècles

INTRODUCTION

La religion chrétienne est juive par ses origines. Or, à peine a-t-elle pris conscience de son caractère propre et de ses destinées, qu'elle tend à devenir romaine.

Aux yeux de l'historien, l'Eglise apparaît d'abord comme une confrérie pieuse née au sein du judaïsme, rassemblant en un groupe très restreint, mais qui va bientôt s'élargissant, ceux des Juifs qui se réclament de Jésus de Nazareth et saluent en lui le Messie promis à Israël. Fidèles aux dernières recommandations du Maître, les premiers disciples s'adressent d'abord à leurs compatriotes; ils doivent bientôt constater, hélas! que la conversion en masse du peuple juif à leur propre foi et à leurs espérances sera œuvre de longue haleine. La même opposition qui a hérissé d'obstacles la carrière de Jésus rend trop souvent infructueuse dans les milieux juifs la prédication des apôtres. S'il faut attendre pour s'adresser aux Gentils d'avoir converti « Jérusalem, la Judée et la Samarie », la conquête des nations, à laquelle le Maître a formellement convié ses disciples, court risque d'être indéfiniment reculée. On ne s'attardera pas à cette tactique. Peu de temps après l'ascension du Christ, l'Evangile entre en contact avec le monde gréco-romain.

Plus qu'aucun autre, saint Paul a contribué à faire comprendre aux ouvriers de la première heure l'impérieuse nécessité pour la nouvelle religion de renoncer aux horizons un peu

étroits où quelques-uns se seraient volontiers cantonnés. En l'an 59, quand il arrive à Rome, pour se justifier devant le tribunal impérial des accusations portées contre lui par les Juifs, il a déjà traversé à plusieurs reprises l'Asie-Mineure, visité la Macédoine et la Grèce, établi des communautés chrétiennes dans les principales villes de l'Orient romain. Il a déjà fait le plan de se rendre en Espagne et d'explorer les plus lointaines contrées de l'Occident. Son séjour forcé à Rome a pour l'avenir du christianisme une importance considérable.

Entre temps quelques-uns des apôtres se sont transportés de Palestine en Asie-Mineure, où ils trouvent les Eglises établies par saint Paul. C'est le cas de saint Pierre, qui, après avoir séjourné en Anatolie, prend lui aussi le chemin de Rome. C'est le cas de saint Jean, qui prolongera jusqu'au début du IIe siècle dans l'Asie proconsulaire un ministère entouré de vénération, et qui, s'il faut en croire une vieille tradition, a dû également connaître Rome. Bref l'on constate que, dès le dernier tiers du Ier siècle, le christianisme a pénétré, en Orient surtout, mais déjà aussi en Occident, dans les grandes villes de l'Empire.

Au fait, pour un Juif palestinien de cette époque, l'Empire romain est-il la société politique qui attire immédiatement les regards. Chose curieuse, ce n'est pas vers les pays à l'Est de l'Euphrate, où, semble-t-il, la nouvelle religion pouvait trouver de particulières facilités de propagande, que se sont dirigés les plus célèbres des apôtres. C'est l'Occident, c'est Rome, capitale de l'Empire, qui bien plutôt les appelle. Le christianisme, s'il plonge par ses origines dans le milieu juif, s'il y a trouvé son premier point d'appui, ne prendra que dans l'Empire et au contact de la civilisation gréco-romaine ses caractères particuliers et sa physionomie définitive.

On sait quelle est, en gros, au début de l'ère chrétienne, la configuration générale de cet immense Etat. C'est autour de la Méditerranée qu'il groupe ses principales villes; mais des rives de la grande mer, il s'est avancé dans toutes les directions jusqu'aux frontières naturelles qui limitent son expansion.

L'Océan lui sert de frontière du détroit de Gibraltar au Pas de Calais. Encore ce détroit a-t-il été franchi, et c'est jusqu'aux montagnes de l'Ecosse que s'étend le territoire romain. Des embouchures du Rhin jusqu'à celles du Danube, la ligne de démarcation qui sépare l'Empire de la barbarie germanique suit à peu près le cours de ces deux grands fleuves, elle les a même dépassés pendant un certain temps. Elle suit après cela les rives occidentales et méridionales de la Mer Noire jusqu'au pied des contreforts septentrionaux du Caucase, touche aux sources de l'Euphrate, dont le cours moyen forme pratiquement la frontière orientale de l'Empire. A partir du point où le fleuve s'infléchit délibérément vers l'Est, une ceinture de déserts protège les parties méridionales de l'Etat romain : désert arabique, désert libyque, Sahara enfin, qui assurent une sécurité relative à la Syrie, à l'Egypte, à la Cyrénaïque et à cette magnifique Afrique romaine, correspondant à la Tunisie, à l'Algérie et à la partie septentrionale du Maroc d'aujourd'hui. Entre ces parties si diverses de l'Europe, la Méditerranée, vrai lac romain, assure l'unité, tandis qu'un admirable réseau routier facilite les communications de la côte avec l'hinterland. Au Sud, à l'Ouest, les déserts et l'Océan constituent une barrière infranchissable. C'est au Nord-Est et à l'Est que la « paix romaine » est menacée. Derrière le Rhin et le Danube les Germains s'agitent, et pendant les quatre siècles que durera l'Empire, à peu près tel que nous venons de le décrire, il faudra sans cesse colmater une digue qui menace bien souvent de céder. De ce côté est le vrai péril; mais sa grandeur, sauf un moment passager au milieu du III^e^ siècle, n'apparaîtra qu'au début du V^e^. Beaucoup moins sérieuses dans la réalité, les menaces qui pèsent sur la frontière de l'Euphrate semblent aux hommes politiques romains beaucoup plus redoutables. L'Empire perse, durant toute cette période, est la seule puissance avec qui Rome pense avoir à compter. De l'une et de l'autre menace on arrive en somme au cours de ces quatre siècles à se protéger victorieusement. La « paix romaine » n'est pas un vain mot, et ceux qui tiennent en mains les rênes

de l'Empire parviennent, sauf de rares exceptions, à le mettre à l'abri des insultes des voisins. De même, à l'intérieur, ils savent assurer dans l'ensemble une tranquillité que l'Europe occidentale n'avait pas connue jusque-là, qu'elle ne connaîtra plus dans la suite.

Aussi bien le pouvoir est-il souvent entre bonnes mains. Sans doute les premiers successeurs d'Auguste ont laissé de fâcheux souvenirs; les Flaviens, qui les suivent, ont vu leur bon renom compromis par le dernier représentant de la race, Domitien. Mais la fin du I^er^ siècle amène à la tête de l'Empire la dynastie des Antonins qui, pendant un long siècle, assure la sécurité de l'Etat au dehors, le calme à l'intérieur, avec le développement heureux de la civilisation. Le III^e^ siècle même, malgré l'anarchie grandissante, a connu quelques princes énergiques, bons soldats et grands administrateurs, qui ont bien travaillé pour la « chose romaine ». Après une terrible crise, dont le maximum se constate vers 270, l'Empire trouve en Dioclétien l'homme d'Etat dont l'intervention retardera de plus d'un siècle la catastrophe qui, un instant, avait paru imminente. L'organisation qu'il imagine, et qui sera partiellement conservée par la dynastie constantinienne, vaudra à la culture romaine près de deux siècles de répit en Occident, tandis qu'en Orient cette même culture deviendra par d'insensibles transitions la civilisation byzantine, qui prolonge très avant dans le Moyen-Age le meilleur des traditions de Rome.

Tel se présente l'Etat dans lequel la nouvelle religion entreprenait de se faire une place. De bonne heure les penseurs chrétiens se sont plu à reconnaître les facilités que fournissait à la propagande une situation qui jamais plus ne s'est renouvelée. La « paix romaine » en effet permettait à travers tout l'Empire une circulation aisée et relativement rapide; la langue s'uniformisait dans les diverses provinces qui composaient l'immense Etat; le temps allait venir où, avec le grec et le latin, l'on pourrait se tirer d'affaire, sinon dans les campagnes, du moins dans toutes les villes tant soit peu importantes; bientôt un citoyen romain (et au III^e^ siècle tous les hommes libres

vont le devenir) ne se sentirait étranger dans aucune partie de l'Empire.

Mais la carte religieuse conservait encore toutes ses bigarrures. Sans doute des efforts avaient été faits pour fusionner dans le panthéon romain les anciens dieux de la « Ville » et les divinités des vaincus. Toutefois, sous les vocables à terminaisons grecque ou latine dont on les avait affublés, il n'était pas difficile de retrouver les vieux dieux indigènes de l'Afrique, de l'Espagne, de la Gaule, des régions danubiennes, de l'Asie, de l'Egypte. Un autre culte, d'ailleurs, tendait à s'établir, celui de Rome même, divinisée, celui de l'Empereur qui incarnait en sa personne, avec la gloire et la puissance de l'Empire romain, une parcelle de la vertu divine. Ce n'était pas seulement par une inconcevable flatterie que l'on décernait à l'empereur cette épithète de *divin* dont les souverains chrétiens eux-mêmes auront tant de mal à se défaire; bien des gens, en l'employant, songeaient sans doute à ce reflet de la divinité qui auréolait la tête du dépositaire de la majesté impériale. Coûteux, magnifique, le culte des dieux romains, de Rome, de l'Empereur s'exerçait donc dans toutes les villes et les bourgades de l'Empire. Culte tout extérieur, à la vérité, et qui n'avait aucune prétention de contraindre les sujets à une vie plus morale et plus pure. Un sacerdoce richement doté, recruté d'ordinaire dans les plus nobles familles y pourvoyait, veillant à ce que fussent exécutés en temps et lieu, suivant les règles traditionnelles, pompeuses processions, sacrifices et libations, jeux publics surtout, qui constituaient une part importante des fêtes religieuses. Ce service il s'en acquittait avec la plus grande indifférence, satisfait quand toutes les prescriptions du rituel avaient été scrupuleusement accomplies, vivant sans aucune préoccupation d'ordre théologique, ne se demandant même pas quel était le sens des rites accomplis quotidiennement.

Aux besoins religieux des habitants de l'Empire d'autres cultes au contraire se préoccupaient de donner satisfaction. Sans parler des vieilles superstitions locales, pieusement con-

servées dans le fond de campagnes retirées, des religions orientales, aux origines mystérieuses, aux rites bizarres, aux enseignements compliqués et inaccessibles, s'étaient répandues, dès le I^er^ siècle avant l'ère chrétienne, dans les diverses villes de l'Empire et y faisaient au culte officiel une redoutable concurrence. Si elles pratiquent ouvertement un certain nombre de leurs rites, elles ont pour caractère commun d'être des religions de *mystères* réservées à des *initiés*. C'est à la suite d'épreuves plus ou moins longues, d'initiations graduelles, de purifications successives, que le candidat est introduit à la connaissance du mystère fondamental et des répercussions qu'il a pour la pratique de la vie. Car toutes ces religions prétendent révéler à qui est disposé à le recevoir un enseignement secret sur le moyen d'arriver au salut, c'est-à-dire à l'immortalité bienheureuse. Cette doctrine de salut exige l'adhésion intérieure de l'âme; la réception des rites initiateurs, oblige le croyant à un certain nombre de pratiques extérieures, qui continuent, au cours de la vie quotidienne, le salut commencé par la cérémonie du début. Par cette obligation d'adhérer à certaines croyances, de pratiquer au cours de la vie des rites parfois compliqués, de se plier à certaines abstinences dont plusieurs n'étaient pas sans mérite, les religions de mystères différaient profondément du polythéisme officiel. Il ne semble pas néanmoins qu'elles aient exigé de leurs adhérents autre chose qu'une soumission extérieure aux rites prescrits, et leur pratique ne paraissait pas incompatible avec les pires dévergondages et les plus tristes aberrations morales. Au II^e^ siècle de l'ère chrétienne, c'est la religion de Mithra qui représente le mieux dans l'Empire romain ces importations orientales. D'origine persane, elle s'est répandue en Asie-Mineure et en Syrie; c'est de là que les légionnaires l'ont portée dans tout l'Occident et particulièrement dans les pays frontières où ils sont stationnés. C'est aussi la religion qui survivra le plus longtemps à la chute du paganisme officiel. Plus d'une fois les docteurs de l'Eglise chrétienne se sont préoccupés des ressemblances extérieures qu'elle offrait avec le christianisme et

dénoncé dans le mithriacisme une diabolique contrefaçon de la religion de Jésus. Cette vue est inexacte, et même radicalement fausse, bien que les deux cultes rivaux aient pu, dans la suite, exercer l'un sur l'autre des influences réciproques sur certains points de détail. Il reste néanmoins que la propagation dans l'Empire romain des diverses religions orientales peut aider à comprendre, jusqu'à un certain point, le développement du christianisme. L'extension de celui-ci n'apparaît plus dès lors comme un phénomène isolé et sans précédent. A coup sûr, pour des observateurs superficiels, la religion du Christ, à ses débuts, ne devait guère différer de tant de nouveautés religieuses qui, depuis quelque temps, se répandaient dans l'Empire. La politique impériale se chargera bien vite d'ailleurs d'opérer la discrimination.

Si les diverses confréries orientales proposaient aux âmes en proie à des inquiétudes religieuses leurs mystérieuses espérances, la philosophie, de son côté, pouvait offrir à quelques esprits d'élite les moyens d'organiser leur vie. Au fait, la spéculation proprement métaphysique, fleur charmante de l'esprit grec, a fait place à la simple recherche morale, plus accessible à l'esprit pratique des Romains. Il est vrai qu'au III^e^ siècle l'Ecole d'Alexandrie, reprenant sur nouveaux frais les enquêtes de Platon, va rendre aux discussions d'ordre ontologique un regain d'activité. Encore est-il qu'elle oriente bien vite le néo-platonisme vers des préoccupations visiblement religieuses. C'est dire qu'elle reste, en somme, dans le domaine de la pratique où travaillaient les autres philosophies, qui, depuis l'époque de Cicéron, se disputaient la faveur du grand public. Dégagé de tout l'appareil cosmologique de ses origines, le stoïcisme, en terre romaine, était devenu une spéculation presque exclusivement morale. Il suffit de rappeler les grands noms de Sénèque, d'Epictète, de Marc-Aurèle pour évoquer un très noble effort fourni par la pensée indépendante à la recherche du bien et de la vérité, un louable souci de perfectionnement intime, une fière aspiration à la liberté intérieure. Mais cette noblesse même s'accompagne

d'un orgueil secret, hostile au vulgaire, souvent indifférent à l'action. Epictète et Marc-Aurèle ont connu l'un et l'autre le christianisme, qui, sur tant de points, rencontrait leur idéal; le premier l'a méprisé, le second l'a persécuté. Si le stoïcisme se montre ainsi rebelle à l'emprise de la nouvelle religion, que faudra-t-il dire des philosophies épicurienne ou cynique qui, beaucoup plus que lui, attirent l'attention? Au fait, elles ne forment guère que des charlatans de haut ou de bas étage, conférenciers itinérants à la recherche de la fortune, mais sans idéal et sans grandeur.

Par le tableau très sommaire que nous venons de tracer, il est facile d'apprécier les avantages et les obstacles que la propagation du christianisme rencontrerait. Communications sûres et rapides entre les divers points de l'Empire, facilités linguistiques, voilà pour les avantages matériels. Ruine morale du paganisme officiel qui semble avoir vidé le culte de tout sentiment religieux; insuffisance des solutions qu'apportent à celui-ci et la philosophie et les religions orientales, voilà pour les facilités morales. Mais à côté de cela que d'obstacles! La centralisation même de l'Empire, la concentration du pouvoir en une seule main permettra de déclencher dans tout l'Etat la répression méthodique de la religion nouvelle. A l'abaissement du niveau moral consécutif à l'affaiblissement des cultes nationaux le christianisme avait plus à perdre qu'à gagner. La concurrence que lui feraient les *religions de mystère* n'était pas non plus à dédaigner; et pouvait-on compter pour rien l'hostilité des philosophes, quand ils sauraient mettre l'opinion de leur côté? L'entreprise apparaissait ardue que le Christ confiait à ses apôtres quand il leur demandait d'annoncer l'Evangile à toutes les nations! Il est vrai qu'il avait ajouté : « Voici! je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles. »

PREMIÈRE PARTIE

L'ÉGLISE ET L'EMPIRE PAÏEN

CHAPITRE I

LA PROPAGATION DU CHRISTIANISME DANS L'EMPIRE ROMAIN

L'Église de Jérusalem. — La propagation du christianisme en Orient. — En Occident.

L'ÉGLISE **de Jérusalem.** — Berceau du christianisme, Jérusalem ne devait pas rester le foyer de rayonnement de la nouvelle religion. Vingt ans après l'Ascension, la Ville sainte se trouve déjà isolée, suivant d'un œil un peu chagrin les progrès que fait dans le monde romain l'évangélisation des païens. Pour n'avoir pas voulu comprendre que la religion prêchée par le Christ était plus et mieux qu'une simple réforme du judaïsme, pour avoir tenté d'exclure de la participation à la « bonne nouvelle » les païens qui ne consentaient pas à se faire juifs pour devenir chrétiens, la primitive communauté chrétienne prit très vite une physionomie archaïque et très spéciale, qui ne devait pas tarder à la rendre méconnaissable aux représentants les plus authentiques de la pensée chrétienne. Se distinguant à peine pour les apparences d'une simple confrérie juive, elle n'obtiendrait pas néanmoins les bonnes grâces des autorités officielles du judaïsme. Ainsi prise entre les suspicions des chrétiens convertis du paganisme et la haine de la Synagogue, l'Eglise judéo-chrétienne de Jérusalem finira bien vite par voir son influence disparaître. Les événements de l'an 70 lui portent un coup

définitif. Sans doute la petite communauté hiérosolymitaine échappe au désastre qui anéantit la Ville sainte. Réfugiée dans la Transjordane au moment de la catastrophe, elle parvient à reprendre pied dans les ruines de Jérusalem quand le calme commence à renaître. Elle groupe autour d'elle un certain nombre des anciennes communautés judéo-chrétiennes dispersées dans le reste de la Palestine et spécialement en Galilée. Bien petit troupeau, dont l'organisation toute précaire ne survivra même pas à la dernière grande insurrection juive qui éclate en 132! Sur les ruines de Jérusalem l'empereur Hadrien élève une colonie romaine, Ælia Capitolina, dont l'accès est strictement interdit à tout Juif. C'en est fini de la vieille Eglise judéo-chrétienne de Jérusalem et des souvenirs dont elle avait la garde. Plus tard, et à une époque qu'il est difficile de préciser, une communauté chrétienne se reformera à Ælia; mais, recrutée parmi des païens d'origine, elle n'a plus rien de commun, même pas le nom, avec l'Eglise de saint Jacques, et c'est seulement à la fin du IV^e^ siècle que l'évêque d'Ælia reprendra le titre d'évêque de Jérusalem. Pendant que l'ancienne communauté hérosolymitaine achève ainsi de mourir, les petits groupements de juifs convertis au christianisme, dispersés en Palestine, mènent une existence de plus en plus obscure. A peine sont-ils considérés par les représentants de la grande Eglise comme des chrétiens authentiques. En ces *Nazaréens*, comme on les appelle, c'est à grand'peine que l'on retrouve les descendants des premiers disciples de Jésus de Nazareth. Sous le nom d'*Ebionites* un certain nombre d'entre eux seront finalement catalogués parmi les hérétiques. Mélancolique spectacle que celui de cet arrêt de développement au milieu de la poussée de vie que manifeste la nouvelle religion! Mais, tandis que s'atrophiait ce rameau sorti directement de la prédication de l'Evangile, le rameau adventice constitué par les premières communautés d'origine païenne allait prendre un extraordinaire accroissement, et devenir le grand arbre dont l'ombre allait bientôt s'étendre sur tout l'Empire romain.

De ce rayonnement qui en peu de temps allait porter le

christianisme dans les diverses contrées de l'Empire deux grandes villes ont été les foyers : Antioche, où la nouvelle religion a pris son nom et, jusqu'à un certain point, ses caractères spécifiques, Rome, où de bonne heure se sont trouvés les deux grands apôtres Pierre et Paul après que déjà ils avaient fait d'Antioche leur quartier général. En célébrant en deux fêtes distinctes la Chaire de saint Pierre à Antioche et la Chaire de saint Pierre à Rome, la liturgie moderne rend justice aux deux villes qui furent pour l'Orient et pour l'Occident le point de départ de l'évangélisation.

La propagation du christianisme en Orient. — L'Orient a été plus rapidement conquis et surtout plus profondément pénétré. Dès la première génération chrétienne, Antioche avait été pour la Syrie le grand centre d'évangélisation. C'est de là que Paul était parti à la conquête de l'Asie-Mineure, où trois grands voyages missionnaires avaient abouti à la fondation d'un réseau relativement serré d'Eglises. Les deux derniers voyages avaient amené Paul en Macédoine et en Grèce, où des communautés comme celles de Philippes et de Corinthe seraient pour la propagande évangélique de solides points d'appui. Si l'on est assez mal renseigné sur les destinées ultérieures des Eglises de cette région, on connaît par contre avec assez de détails le sort des communautés de l'Asie durant la deuxième génération chrétienne. L'Apocalypse qui y a pris naissance donne le nom des sept Eglises groupées dans la partie occidentale de l'Anatolie. Smyrne, Ephèse, où se perpétue longtemps le souvenir de Jean l'apôtre, sont pour la région côtière des foyers actifs de propagande. Plus à l'Est, les plateaux de Galatie conservaient le souvenir de l'activité missionnaire de Paul, tandis qu'au Nord la Bithynie et le Pont, où saint Pierre semble bien avoir prêché, apparaissent au début du IIe siècle comme profondément christianisés. A l'intérieur, la Cappadoce était entamée vers le milieu du IIe siècle, et sa capitale Césarée apparaît dans l'histoire chrétienne vers l'an 200.

Chose curieuse, Alexandrie, la plus grande ville de l'Orient

romain, le centre le plus actif de la civilisation hellénistique, ne semble pas avoir été touchée de très bonne heure par la propagande chrétienne. Alors qu'il signale le rôle considérable joué par d'autres grandes cités du Levant dans la marche de l'évangélisation, alors qu'il mentionne que des recrues furent faites de très bonne heure en Cyrénaïque, le Nouveau Testament se tait complètement sur l'Egypte et sa capitale. Une tradition, que l'historien Eusèbe relate sans la confirmer, disait que l'évangéliste Marc avait le premier visité le pays après la mort des apôtres Pierre et Paul. Mais les renseignements que donne ce même auteur sur la première organisation de l'Eglise d'Alexandrie reposent sur une confusion. Il serait néanmoins invraisemblable que le grand port méditerranéen n'ait été visité tôt ou tard par quelque prédicateur de l'Evangile. Au début du IIe siècle, l'empereur Hadrien qui fait un séjour en Egypte y signale l'existence de nombreux chrétiens, et une liste épiscopale compilée au premier tiers du IIIe siècle fournit des noms dont les premiers peuvent remonter à la fin du Ier siècle. Mais l'Eglise d'Egypte ne commence pour nous à sortir de l'obscurité qu'à la fin du siècle suivant, au moment où l'école chrétienne d'Alexandrie jette son premier éclat.

De tous les pays orientaux que nous venons brièvement de passer en revue, le christianisme a débordé par-delà les frontières de l'Empire. C'est au Sud que la pénétration s'est faite le plus lentement. Sans doute la Thébaïde est déjà fortement christianisée au début du IIIe siècle; mais l'on est encore ici en territoire romain; c'est seulement au cours du siècle suivant que le royaume indépendant d'Ethiopie (Abyssinie) sera atteint par les missionnaires chrétiens.

Par contre, dans la région sémitique qui commence à l'Est d'Antioche, la propagande évangélique remporte de beaux succès. Au milieu du IIe siècle, la ville d'Edesse (Ourfa) dans la Haute-Mésopotamie était devenue la capitale d'un petit royaume indépendant, l'Osrhoène, qui se maintiendra jusqu'au siècle suivant. Or, en 179, le roi Abgar IX se convertit

avec toute sa famille, et dès lors la dynastie demeurera chrétienne jusqu'à sa disparition, en d'autres termes, jusqu'à la réunion de l'Oshroène à l'Empire. Dans ce petit royaume où les Juifs étaient nombreux, la population suivit presque tout entière l'exemple de son chef : c'est le premier cas d'un pays passant dans son ensemble, peuple et souverain, à la religion du Christ. L'Eglise d'Edesse, fière de son antique origine, finira bientôt même par s'imaginer que son christianisme est de date plus ancienne encore et que l'un de ses rois est entré en rapports avec Jésus, a cru au Sauveur avant même la passion et la résurrection de celui-ci. Etat tampon entre l'Empire romain et l'Empire perse, l'Osrhoène a pu contribuer à l'évangélisation de ce dernier pays. Mais l'on est très mal renseigné sur la pénétration chrétienne en ces régions où il semblerait que les nombreuses juiveries aient préparé la voie à la prédication de l'Evangile.

Si l'on était plus certain du passage en ces pays de l'apôtre saint Thomas, on pourrait faire remonter jusqu'à lui les premiers vestiges d'organisation chrétienne. Mais rien n'est moins assuré, et tout porte à croire qu'avant l'avènement de la dynastie sassanide (226) l'Empire perse ne comptait pas de communautés chrétiennes organisées. A plus forte raison doit-on être en défiance devant les légendes relatives à l'activité de saint Thomas dans les Indes. Outre que, sur ces contrées, les écrivains chrétiens, même orientaux, manquaient de précisions géographiques, les gestes de l'apôtre sont d'origine tellement suspecte qu'il est absolument impossible de faire aucun fond sur elles. Les « chrétiens de saint Thomas » que les premiers explorateurs européens découvriront dans les Indes au XIII^e^, puis au XVI^e^ siècle, sont les descendants d'Eglises nestoriennes, formées dans l'Empire perse à la fin du V^e^ siècle.

L'Anatolie romaine devait contribuer elle aussi à la propagation du christianisme dans la direction de l'Orient. L'Arménie qui en formait l'extrémité orientale était alors divisée en deux parties, l'une indépendante, l'autre soumise aux Romains. C'est dans cette dernière qu'au milieu de III^e^ siècle

la religion du Christ s'implante solidement grâce aux efforts et aux miracles de Grégoire le Thaumaturge, premier évêque de Néocésarée. Au début du siècle suivant, le christianisme franchit la frontière, et pénètre en l'Arménie indépendante, jusque dans la région du Caucase.

Au nord des provinces toutes grecques d'Achaïe et de Macédoine, dans les régions avoisinant le Danube, l'Evangile au milieu du IIIe siècle s'était lentement infiltré. Par delà le grand fleuve, et plus loin même que les lignes de colonies romaines établies par Trajan, il avait fait des adeptes dans les grandes plaines de la Scythie (Russie méridionale), parmi les populations de race gothique qui, dès le milieu du IIIe siècle, entrent en contact tout le long du Bas-Danube avec les assujettis de l'Empire. S'il fallait en croire les légendes relatives à l'apôtre saint André, c'est même beaucoup plus tôt qu'il faudrait placer dans les régions de la Russie méridionale la première pénétration de l'Evangile. Malheureusement, comme pour les actes de Thomas, il est impossible de faire ici le départ entre les traditions authentiques et les déformations de tout genre qu'elles ont subies par la suite.

Ainsi, au cours du IIe siècle et dans la première moitié du IIIe, l'Eglise arrive à acquérir en Orient une situation considérable. Très serré sur les côtes de la Méditerranée, plus lâche au fur et à mesure que l'on s'en éloigne, le réseau des communautés chrétiennes arrive à couvrir la plupart des pays. Il n'est guère de régions où les villes de quelque importance ne comptent des groupements plus ou moins considérables de fidèles. A vrai dire, on est beaucoup moins renseigné sur la force numérique de ces Eglises. Mais certains documents laissent entrevoir que, surtout en Syrie et en Asie-Mineure, les endroits ne sont pas rares où l'Eglise attire à elle une proportion importante, un dixième, un quart, un tiers, parfois une moitié de la population totale.

En Occident. — L'Occident, à ce point de vue, est resté longtemps en retard. Pourtant Rome a été touchée de très

bonne heure par la propagande chrétienne, et de cette capitale de l'Empire, de cette cité reine et maîtresse de l'Univers, la foi du Christ a dû nécessairement se répandre dans les grandes villes de l'Occident. Mais autant nous sommes renseignés sur les origines des chrétientés de Syrie ou d'Asie, autant il est difficile de percer l'obscurité qui entoure le berceau des Eglises occidentales.

Rome même ne fait pas exception. Sans doute une tradition relativement ancienne, puisque Eusèbe semble l'avoir connue, fait arriver l'apôtre Pierre dans la capitale aux alentours de l'année 40, et attribue au pontificat du prince des apôtres à Rome une durée de vingt-cinq ans. Mais l'admission de cette date et de cette durée se heurte à des difficultés si considérables que force est bien d'abandonner l'une et l'autre. A plus forte raison est-il impossible de tenir compte de toutes les légendes qui ont pullulé sur le thème de la venue de Pierre à Rome, et qui ont toutes ceci de commun qu'elles mettent en rapport dans la capitale de l'Empire le chef des apôtres et Simon le Magicien. Les origines de cette légende sont loin d'être claires, et, selon toute vraisemblance, la fantaisie y joue un rôle plus considérable que les souvenirs historiques. Encore faut-il remarquer que, dans son état littéraire le plus ancien, la légende fait arriver Pierre à Rome après que Paul a déjà quitté la Ville éternelle.

Sur ce point la légende aurait bien pu rencontrer la vérité. Pour autant en effet que l'on puisse dire ici quelque chose d'assuré, il semble bien que saint Paul soit entré le premier en relations avec la communauté romaine. Cette Eglise, sur les origines de laquelle nous ne savons absolument rien, Paul, en l'an 56, la connaît comme une communauté déjà importante et dont la foi est célèbre dans l'univers. Il se proposait à ce moment de la visiter, en passant d'ailleurs, et pour se rendre en Espagne. La Providence se chargea de l'y faire arriver, mais d'une autre manière. L'an 59, il arrive à Rome, prisonnier. Sa captivité est d'ailleurs assez large pour lui permettre de travailler avec succès à l'évangélisation du champ

romain. Quand, en 61 ou 62, déclaré innocent par le tribunal de César, il quitte Rome pour reprendre vers l'Occident d'abord ses courses apostoliques, il laisse une communauté chrétienne fortement organisée. C'est vers ce moment sans doute que Pierre, dont le Nouveau-Testament permet de suivre les traces à Antioche d'abord, puis dans les provinces septentrionales de l'Asie-Mineure, se transporte lui aussi à Rome. C'est de là qu'il écrit la première de ses épîtres, adressée de « Babylone » aux fidèles de la Bithynie, du Pont, de la Cappadoce. Dès ce moment la situation à Rome et dans tout l'Empire devenait inquiétante pour les chrétiens, des rumeurs calomnieuses circulaient sur leur compte, faisant prévoir des mesures de rigueur. Un jour allait bientôt venir, en 64, où Néron sévirait contre la jeune Eglise romaine avec une brutalité inouïe. Il est vraisemblable que Pierre fut englobé dans les exécutions en masse ordonnées par le tyran, à la suite de l'incendie de la Ville. Quant à Paul, qui à ce moment semble avoir séjourné en Asie, il a pu être arrêté en ces contrées et ramené lui aussi à Rome. En tout cas, on l'y retrouve captif vers l'année 67; mais, à en juger par la deuxième lettre à Timothée, son procès est instruit dans les règles et il ne s'agit pas pour lui d'être englobé dans les exécutions sommaires où a pu périr saint Pierre. De l'issue du procès nous savons seulement avec certitude que Paul mourut par l'épée, non loin de Rome, vers la fin du règne de Néron.

S'il désorganisa pendant quelque temps la faible communauté romaine, le martyre des deux apôtres lui donna par ailleurs, et dès que le calme fut un peu revenu, un extraordinaire prestige. Dès la fin du I^er^ siècle, l'Eglise de Rome est révérée par toutes les communautés chrétiennes comme l'Eglise des deux apôtres Pierre et Paul, fondée par eux, affermie par leur mort glorieuse. Le pape saint Clément, un des premiers successeurs de Pierre, associe dans un même souvenir les deux apôtres et ceux qui, parmi les Romains, ont été un magnifique exemple de courage dans le martyre. Sensiblement à la même date, l'évêque d'Antioche, saint Ignace, trouve pour

célébrer les mérites de l'Eglise de Rome des accents lyriques et fait allusion aux deux chefs illustres qu'elle a eus. Au IIe siècle, des écrivains chrétiens de toutes les parties de l'Empire témoignent, indépendamment les uns des autres, que l'Eglise romaine est, par suite de ses origines apostoliques, la plus vénérable autorité de l'Orient et de l'Occident, en attendant qu'au IIIe siècle les papes argumentent de leur titre de successeurs de Pierre, titre que nul d'ailleurs ne songe à leur contester. Aucune Eglise, en dehors de celle de Rome, ne revendique la gloire d'être l'Eglise de Pierre, les controverses disciplinaires ou dogmatiques, qui mettront aux prises les divers groupements ecclésiastiques, laisseront ce point intact. On pourra refuser d'obéir à l'évêque de Rome, nul ne lui contestera le titre de successeur de Pierre. Cette unanimité et cette ancienneté de la tradition est le plus solide argument qui atteste la venue de Pierre à Rome et son martyre dans la Ville éternelle.

Un jour viendra où l'on se plaira à représenter Pierre et ses premiers successeurs organisant depuis Rome l'évangélisation systématique de tout l'Occident. Cette vue un peu théorique n'est pas fausse, en ce sens qu'il est infiniment vraisemblable que nombre des ouvriers évangéliques qui travaillèrent en nos contrées sont venus de Rome ou de l'Italie. Pour cette dernière région, il faut d'ailleurs distinguer entre la partie septentrionale de la péninsule et le centre ou le midi. La première s'est ouverte assez lentement à la pénétration chrétienne, et cette particularité a laissé des traces jusque dans la géographie religieuse de l'Italie d'aujourd'hui. Tandis en effet que dans la grande plaine du Nord les évêchés sont peu nombreux et les diocèses fort grands, le Centre et le Midi se couvrent d'un réseau extrêmement serré de diocèses dont beaucoup sont minuscules. La plupart de ces petits diocèses revendiquent des origines extrêmement anciennes, et, bien que toutes leurs prétentions ne soient pas recevables, il faut reconnaître que beaucoup de ces Eglises datent du IIIe et même du IIe siècle. De très bonne heure elles apparaissent

sous la dépendance directe de l'Eglise romaine, qui, de temps immémorial, a consacré leurs évêques. Ce fait s'explique tout naturellement si Rome a été pour ces communautés italiennes l'Eglise-mère, qui leur a enseigné les premiers rudiments de la foi et leur a donné les premiers pasteurs.

Par contre, si des liens assez étroits unissent l'Eglise romaine aux chrétientés africaines, il n'en faudrait pas conclure que celles-ci doivent nécessairement leurs origines à une intervention directe de celle-là. C'est Carthage qui a été pour l'Afrique romaine le foyer de rayonnement du christianisme. Or, chose étrange, aucun souvenir, même légendaire, ne s'est conservé sur les débuts de l'Evangile en cette grande cité. Il n'est pas impossible que des prédicateurs venus des rives du Tibre aient contribué à y propager le christianisme. Mais le fait que le latin fut, dès l'origine, la langue ecclésiastique de Carthage, alors qu'à Rome l'Eglise chrétienne continua à parler grec jusqu'au début du IIIe siècle, montre au moins que les premiers ouvriers évangéliques n'y transportèrent pas d'emblée les coutumes de Rome. Carthage devint ainsi pour l'Afrique une sorte de métropole d'où le christianisme se répandit, plus rapidement dans la Proconsulaire, la Numidie, plus lentement dans les Maurétanies. Le plus ancien souvenir que l'on garde de ces Eglises africaines, c'est le procès-verbal du martyre de douze chrétiens arrêtés à Scillium, en Numidie, et exécutés à Carthage le 17 juillet 180. Ces actes, le plus ancien monument daté de la littérature chrétienne de langue latine, montrent qu'à cette époque le christianisme n'est point, en terre africaine, une nouveauté. Toutefois l'obscurité continue encore à entourer l'histoire chrétienne de Carthage jusqu'à ce que, aux dernières années du IIe siècle, l'activité de Tertullien projette sur elle un très vif éclat, en attendant qu'elle soit, vers 250, tout illuminée par l'action de saint Cyprien.

L'Espagne semble avoir été atteinte de fort bonne heure par la prédication évangélique. En l'an 56, quand il écrivait aux Romains, saint Paul avait l'intention de s'y rendre et quelques allusions anciennes permettent d'admettre qu'il a,

de fait, réalisé son dessein. Mais nous ignorons tout de ce voyage et des conséquences qu'il a pu avoir. Si Paul y a fondé des Eglises, le souvenir de ces fondations semble s'être bientôt perdu; jusqu'au milieu du IIIe siècle on ne sait plus rien de l'Espagne chrétienne. Par contre la légende s'est donnée ici libre carrière. La plus célèbre de ses inventions est celle de la mission en Espagne de saint Jacques le Majeur, qui y serait venu avant son martyre lequel eut lieu à Jérusalem en l'an 42. Cette légende est d'ailleurs tardive; jusqu'au IXe siècle elle n'est pas sérieusement établie, elle est même contredite par des documents autorisés. Autant en faut-il dire de celle qui fait transporter le corps de l'apôtre à Santiago de Compostelle. Du même genre serait aussi la légende de l'envoi par saint Pierre de sept évêques en Espagne. La seule indication qu'on en puisse tirer, c'est celle des régions qui auraient eu les premières des Eglises organisées : la Tarraconaise d'une part, la Bétique (Andalousie) de l'autre. C'est seulement vers 250 que l'Eglise d'Espagne sort pour nous de l'obscurité. D'une part la correspondance de saint Cyprien, évêque de Carthage, fait connaître un certain nombre de sièges épiscopaux dans le Nord de la péninsule; d'autre part quelques actes de martyrs, d'une incontestable authenticité, nous révèlent une chrétienté déjà largement répandue et organiquement constituée. Enfin, au début du IVe siècle, le concile d'Elvire (Grenade) nous renseigne avec beaucoup de détails sur la vie intérieure de l'Eglise d'Espagne.

Les choses ne se passent guère différemment pour les Gaules. Que le littoral méditerranéen ait été entamé à une date très ancienne par la propagande chrétienne, c'est ce qui est extrêmement vraisemblable, encore qu'il faille rejeter au nombre des légendes les récits relatifs au débarquement sur la côte provençale de la famille de Béthanie. Etant données les communications que le port de Marseille entretenait alors avec les grandes villes du Levant, il devait se présenter, un jour ou l'autre, dans la cité phocéenne quelqu'un de ces prédicateurs évangéliques tels que les Actes des Apôtres nous en font

connaître un certain nombre. Qu'ils aient réussi à grouper autour d'eux quelques disciples soit à Marseille, soit dans les villes romaines du voisinage, Arles, Orange, et même Vienne ou Lyon, cela n'a rien qui doive surprendre, et quelques inscriptions funéraires ont été recueillies qui témoignent de l'existence de chrétiens en ces pays au milieu du IIe siècle. Mais il nous est absolument impossible de dire si des Eglises y furent organisées d'une façon régulière. Le voile ne se lève que vers les années 170. La lettre écrite par l'Eglise de Lyon et Vienne à « celles de l'Asie et de la Phrygie », pour raconter le martyre qu'ont subi en 177 l'évêque Pothin et un certain nombre de chrétiens de tout âge et de tout sexe, est le premier document authentique, le premier titre de gloire aussi, de l'Eglise des Gaules. Elle nous révèle, installée sur les rives de la Saône et du Rhône, une Eglise chrétienne grecque d'origine et de langue, mais qui a réussi à se faire des disciples en dehors de la nombreuse colonie grecque de Lyon. Succédant à saint Pothin au lendemain de la persécution, l'évêque Irénée, lui aussi d'origine grecque (il est né à Smyrne), met pendant les dernières années du IIe siècle en bonne lumière l'Eglise lyonnaise. Mais, à lire ses ouvrages, on ne voit pas qu'il existe dans les Gaules d'autres Eglises régulièrement organisées. C'est seulement un demi-siècle plus tard, vers 250, qu'on peut affirmer l'existence de communautés de ce genre à Arles, Toulouse, Reims, Trèves; il faut attendre le début du IVe siècle pour dire la même chose de Bordeaux, Rouen, Paris, Bourges, Sens, Cologne, et un quart de siècle encore pour garantir l'existence de sièges épiscopaux dans les autres villes importantes des Gaules. Encore l'Ouest échappera-t-il plus longtemps à la pénétration chrétienne, laquelle a suivi, comme partout, les grandes voies naturelles de communication.

Il n'en va pas autrement dans les provinces danubiennes de l'Empire. Tandis en effet que la côte dalmate a reçu de bonne heure l'Evangile (Salone semble avoir une chrétienté dès l'aube du IIe siècle), la Mésie (Serbie, Bulgarie, Dobroudja),

n'a guère connu le christianisme avant le IIIe siècle. Et si l'on remonte jusque vers sa source le cours du Danube à travers la Pannonie (Hongrie), le Norique (Autriche), la Rhétie (Bavière et Wurtemberg), on voit aussi que c'est vers le milieu de ce même IIIe siècle qu'y prennent naissance les groupements un peu compacts et les chrétientés régulièrement organisées.

L'on peut dire, en résumé, que l'évangélisation de l'Occident n'a guère été qu'amorcée, dans les dernières années du Ier siècle, par l'établissement dans quelques grandes villes surtout maritimes de petits groupes chrétiens. Au cours du siècle suivant, l'infiltration a gagné l'hinterland, mais sans que l'on voie encore se développer une floraison d'Eglises analogue à celle qui, à la même époque, prospérait en Asie, en Syrie, en Egypte. C'est seulement vers 250, au moment où se déchaîne la grande persécution de Dèce, suivie de celle de Valérien, que l'on constate les résultats du travail souterrain qui s'est effectué dans les cinquante premières années du IIIe siècle.

Sans doute faut-il faire ici une part à la rareté de nos informations, à la pauvreté des documents rassemblés. Mais les écrivains chrétiens du Ve siècle, tel Sulpice Sévère, avaient déjà fait la remarque que, dans les Gaules, le christianisme s'était répandu beaucoup moins vite qu'en d'autres contrées de l'Empire, et Eusèbe antérieurement avait fait des constatations analogues. Les faiseurs de légendes qui, dans les âges suivants, ont essayé de reculer plus avant dans le passé la date de la christianisation des régions occidentales ont rendu témoignage, par leur activité même, à l'imprécision des renseignements authentiques.

CHAPITRE II

LE CHRISTIANISME ET L'EMPIRE ROMAIN
LES PERSÉCUTIONS

Causes générales des persécutions. — Persécutions spontanées. — Le rescrit de Trajan. — Les persécutions du IIIe siècle.

L'OBSTACLE le plus grave à la diffusion du christianisme dans l'Empire est venu de la résistance opiniâtre que, pour des motifs divers, le gouvernement de Rome crut devoir opposer à la nouvelle religion. Pendant deux siècles et demi, malgré certaines périodes de paix relative, la situation des chrétiens comme individus et de la société chrétienne comme corporation est toujours demeurée précaire. Il n'y a aucune exagération à désigner les trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne comme l'ère des persécutions.

Causes générales des persécutions. — On peut se demander quels motifs ont poussé des souverains, qui ne furent pas tous, il s'en faut, les tyrans et les monstres décrits par l'hagiographie populaire, à entreprendre, contre une religion qui ne compromettait en rien la sûreté de l'Etat, une lutte qui dégénéra parfois en une véritable guerre d'extermination. Passe pour un Néron, un Domitien, un Maximin, qui ne faisaient en somme qu'englober les chrétiens dans une tyrannie qui accablait tous leurs sujets! Mais que la persécution ait sévi sous un Marc-Aurèle, sous un Septime Sévère,

sous un Dèce, sous un Dioclétien, empereurs équitables, souverains tout pénétrés du sens de leurs devoirs, entièrement au service de la « chose romaine », c'est ce qui peut de prime abord sembler incroyable. Les *Actes des martyrs*, ceux du moins qui ont été rédigés postérieurement à la paix de l'Eglise, ont résolu le problème en dépeignant sous les plus noires couleurs les souverains et leurs magistrats, en supposant au point de départ de leurs sévérités des motifs souvent inavouables. La vérité est tout autre, et l'on peut dire, presque sans exagération, que plus un empereur était pénétré de ce qu'il devait à l'Etat, plus il était « romain », plus aussi il se montrait rigoureux dans la répression du christianisme. Les périodes de calme, pour les chrétiens, coïncident en général avec le passage sur le trône impérial de souverains, ou sceptiques comme Hadrien, Commode, ou d'origine étrangère comme ceux de la dynastie syrienne. Un vrai Romain ne pouvait guère que persécuter la nouvelle religion qui menaçait de supplanter dans l'Empire les vieilles formes de culte, soit d'origine nationale, soit d'importation étrangère.

Ceci peut sembler étrange quand l'on songe à la tolérance qu'avait très vite rencontrée dans l'Empire ces religions orientales avec lesquelles, avons-nous dit, il était facile de confondre au premier abord le christianisme. L'étonnement cesse dès que l'on se représente l'exclusivisme absolu de la religion chrétienne et d'autre part la facilité avec laquelle le dévot d'Isis, de Sérapis ou de Mithra pouvait porter ses hommages aux divinités nationales de Rome. Rien n'empêchait celui-ci de brûler de l'encens à la statue de l'empereur, tandis qu'un chrétien voyait un crime dans le simple fait de jurer « par le génie » du souverain. Or qui refusait ses hommages aux dieux de la cité, de l'Etat, à cette divinité surtout autrement concrète et vivante qui se nommait le Génie de l'empereur ou la déesse Rome, celui-là passait aussitôt pour un criminel de lèse-majesté, car le citoyen antique devait, en tant que tel, un culte aux dieux de l'Etat. A la vérité, depuis que le peuple juif avait été soumis, les Romains s'étaient habitués

à voir des gens qui s'abstenaient de prendre aucune part au culte national. Les nombreuses juiveries répandues dans l'Empire professaient un monothéisme aussi jaloux que les fidèles de Jésus; en général, et sauf des vexations d'origine populaire, leurs membres ne s'étaient pas vu persécuter pour leur refus d'adorer Jupiter Capitolin ou Vénus Génitrix. Mais il y avait là une situation de fait, qui, née en Orient de diverses concessions, s'était acclimatée peu à peu en Occident. S'il était besoin pour la justifier d'une fiction légale, on avait toujours la ressource de considérer les Juifs comme une minorité nationale s'acquittant envers son Dieu de ses devoirs religieux. Les Juifs n'étaient pas des « athées ». Tant qu'ils purent s'abriter sous le couvert des juiveries, les premiers chrétiens bénéficièrent de cette tolérance de fait. Mais, du jour où la distinction se ferait entre Juifs et sectateurs de la nouvelle religion, il serait impossible que la vindicte légale ne s'abattît sur les chrétiens.

D'autant que l'opinion publique était là pour soutenir et même pour entraîner l'Etat romain dans les voies de la répression violente. Les allures mystérieuses des chrétiens, le soin qu'ils prenaient de soustraire à tous les regards leurs réunions, les racontars qui circulèrent sur les rites de leurs assemblées, tout cela contribua bientôt à persuader le public que la doctrine nouvelle était abominable, son culte odieux, grotesque ou cruel, que les pires choses se passaient en des conventicules si soigneusement gardés. Les accusations les plus invraisemblables furent crues mêmes par des esprits distingués. Et, plus tard, quand ces calomnies eurent été dissipées, il demeura toujours, contre la religion chrétienne, cette accusation de séparatisme, de haine du genre humain (*odium generis humani*), de complot contre la grandeur romaine qu'expliquent, au moins partiellement, la vie retirée de beaucoup de fidèles, leur mépris pour certains emplois officiels, l'impossibilité où ils se trouvaient de prendre part aux manifestations publiques de la vie de la cité, les outrances, enfin, et les exagérations de quelques-uns de leurs porte-paroles.

Ainsi, durant un laps de temps considérable, le christianisme se trouva-t-il hors la loi, ne bénéficiant jamais que d'une tolérance toute précaire, souvent interrompue par des paroxysmes plus douloureux. Ce n'est pas à dire qu'il faille attribuer une valeur absolue au chiffre aujourd'hui classique de dix persécutions mis à la mode par saint Augustin. Mais la persécution contre les chrétiens a passé par diverses phases qu'il convient de distinguer, et ces phases tiennent aux jurisprudences diverses qui furent appliquées successivement au crime de religion. Toute spontanée dans le dernier tiers du I^er^ siècle, la répression sera, au début du II^e^, restreinte et réglementée par un rescrit impérial, qui sera appliqué jusqu'à la fin du règne des Antonins. Le III^e^ siècle verra naître un régime nouveau, celui de la persécution par édits spéciaux et sera, précisément à cause de cela, caractérisé par des alternatives de tranquillité presque absolue et de crises extrêmement violentes.

Persécutions spontanées. — Sous le nom de persécutions spontanées nous désignerons ici les mesures de violence prises contre les chrétiens par les magistrats romains, le plus souvent sous la pression de tumultes populaires ou d'excitations artificielles. Le mot *spontané* que nous employons, indique assez qu'à notre avis il n'y eut pas, comme on l'a prétendu, sur le témoignage très vague de Sulpice Sévère, d'édit positif, émané à l'origine de la chancellerie impériale, interdisant dans tout l'Empire la profession du christianisme. Un tel édit, à vrai dire, eût été superflu. Une fois que les autorités romaines se furent rendu compte de l'existence de groupements chrétiens distincts des communautés juives autorisées, elles devaient sévir contre eux d'après les formes habituelles de la législation. On a pu discuter sur la nature des pouvoirs en vertu desquels les magistrats ordonnèrent ici et là les premières poursuites; mais qu'ils aient pu prendre des mesures de répression sans attendre aucun ordre impérial, c'est ce qui paraît évident. En l'an 57, Tacite signale le cas d'une femme

de la plus haute noblesse romaine, Pomponia Græcina, qui, par suite de son genre de vie retirée et sur d'autres indices encore, fut accusée de superstition étrangère : *superstitionis externæ rea*. Régulièrement son procès aurait dû être jugé par les tribunaux ordinaires. Se réclamant d'une loi ancienne, le mari de l'inculpée, Aulus Plautius, revendiqua le droit de faire comparaître celle-ci devant le tribunal familial et la déclara lui-même innocente. On ne peut dire avec une absolue certitude si la superstition étrangère dont était accusée Pomponia était bien le christianisme. Mais ce fait, si clairement attesté, montre comment une accusation pouvait déclencher contre des personnes suspectes au point de vue religieux une procédure au criminel. Il a suffi qu'en diverses villes des accusateurs aient requis des magistrats l'application de la jurisprudence en matière religieuse, pour amener des procès qui ont pu se terminer par des condamnations capitales, et il est vraisemblable que les Juifs ont joué en tout ceci un rôle considérable, en dénonçant les chrétiens comme n'appartenant pas à leurs communautés légalement autorisées.

On distinguera de ces procédures régulières les massacres en masse de chrétiens ordonnés par Néron après l'incendie de Rome en l'an 64. On est ici en présence d'un acte de folie furieuse d'un tyran sanguinaire qui, pour égarer l'opinion publique, rejette sur une race d'hommes détestée par la populace la responsabilité d'une catastrophe dont on commençait à le déclarer l'auteur. Ramassés par la police impériale dans les quartiers misérables de Rome, les chrétiens ne semblent pas avoir comparu devant des tribunaux réguliers. Recrutés pour la plupart parmi les esclaves, les affranchis, les gens sans nationalité définie, ils n'avaient droit à aucun des égards que la législation romaine réservait aux citoyens. Ils furent massacrés sans jugement, avec les raffinements de cruauté que Tacite a décrits. Du témoignage de l'historien on retiendra au moins qu'on en avait découvert une « grande multitude », que déjà à ce moment les pires accusations étaient portées contre eux par le populaire et que ces accusations trouvaient créance

parmi les intellectuels eux-mêmes. La tradition chrétienne n'a pas gardé de souvenirs précis de ces terribles exécutions. Une seule allusion y est faite, par le pape Clément, vers la fin du Ier siècle. Un peu plus tard, quand se rédigeront les *Actes apocryphes des apôtres Pierre et Paul*, c'est dans un cadre tout différent que l'on situera le martyre de ceux-ci. En dehors de Rome aucune Eglise n'a conservé le souvenir de massacres analogues à ceux qui décimèrent, en l'an 64, la primitive communauté romaine.

Toutefois de pareilles scènes étaient bien faites pour attirer sur les chrétiens l'attention de la plèbe et, indirectement, celle des magistrats. Il n'est pas impossible que, sous les Flaviens déjà, et tout spécialement sous Domitien, des poursuites légales aient été intentées à des chrétiens. Sous ce dernier empereur, les historiens profanes signalent la condamnation de plusieurs personnages de très haut rang, tel l'ex-consul Flavius Clemens, comme coupables d'athéisme et de superstitions judaïques. D'autre part la rigueur avec laquelle on exigea de tous les Juifs, sous ce même Domitien, l'impôt du didrachme a bien pu signaler aux recherches des dénonciateurs et de la police, un grand nombre de gens, qui, tout en n'étant pas Juifs de race, s'abritaient, plus ou moins indûment, derrière les privilèges de la nation israélite. Ce qui demeure certain, d'après une lettre de Pline le Jeune sur laquelle nous allons revenir, c'est que, assez fréquemment dans certaines provinces orientales, beaucoup moins souvent en Occident, avaient lieu des procès de chrétiens qui devaient se terminer par des sentences capitales.

Le rescrit de Trajan. — La fin du Ier siècle amène sur le trône impérial la dynastie des Antonins; après les horreurs et les hontes qui avaient marqué le règne de Domitien, Rome respira librement. Une série d'empereurs se déroule qui, sauf le dernier, Commode, furent animés d'un rare esprit de justice et qui tous contribuèrent à assurer la grandeur de l'Empire. Cette dynastie apporterait-elle aux chrétiens la tran-

quillité et la paix dont ils avaient été privés jusque-là? Ce que nous avons dit plus haut de la conception que l'on se faisait alors des devoirs religieux de l'Etat nous a préparés à comprendre qu'il ne pouvait en être ainsi. Seulement la réaction générale contre les procédés en usage à l'époque de Domitien devait amener quelque apaisement; un esprit de justice et de bienveillance remplaçait les honteuses pratiques de l'ère précédente. Les chrétiens profiteraient, comme les autres sujets de l'Empire, de cette amélioration relative. Pendant un siècle leur sort va être fixé par un rescrit de l'empereur Trajan (98-117) qui spécifiera d'une manière précise la jurisprudence à suivre à leur endroit.

Pline le Jeune, ami personnel de Trajan, a été nommé par celui-ci gouverneur de Bithynie. A peine est-il arrivé dans sa province, qu'il se trouve en face d'accusations nombreuses portées contre des chrétiens. Les procès qu'il commence amène de nouvelles dénonciations. Bientôt le gouverneur se rend compte que les accusés n'ont commis d'autres crimes que celui de religion prohibée; il lui en coûte d'envoyer au supplice pour cette raison seule des gens dont la vie, par ailleurs, se présente comme exemplaire. A plusieurs il propose leur grâce s'ils veulent renoncer au Christ et sacrifier au génie de l'Empereur. Pour beaucoup c'est peine perdue, et le gouverneur se croit obligé de châtier leur obstination. Quant aux apostats, il se demande ce qu'il en doit faire; le crime religieux qu'ils ont commis est-il effacé par le seul fait de leur renonciation à leurs erreurs passées? Perplexe, le gouverneur en réfère à l'Empereur.

La réponse de Trajan est extrêmement nette; elle fixe, dans son *imperatoria brevitas*, la ligne de conduite que devra suivre le gouverneur de Bithynie; en même temps elle est une directive générale pour tous les cas analogues : « Il ne faut pas, dit l'Empereur, rechercher les chrétiens. S'ils sont régulièrement accusés et convaincus, ils doivent être punis. S'ils renoncent au christianisme, ils devront être renvoyés indemnes. » Tels sont les principes posés, et l'Empereur termine par une re-

commandation relative à la régularité des accusations : défense de recevoir les dénonciations anonymes. Le rescrit, en somme, n'apporte qu'une seule innovation : le pardon accordé aux apostats. Il reconnaît, en d'autres termes, le caractère spécial du délit constitué par la profession de christianisme, et, si l'on y regarde de près, il contient l'attestation que les chrétiens sont innocents des crimes de droit commun dont les charge l'opinion publique. Pour ce qui est de la nécessité d'une procédure et d'une accusation régulières, il ne fait que rappeler les principes généraux de la jurisprudence qui, le plus ordinairement, ne confie pas la répression à l'initiative des magistrats (la fonction du ministère public étant inconnue dans la loi romaine) et laisse aux particuliers qui, à tort ou à raison, se croient lésés, le soin de poursuivre devant la juridiction compétente même les actes qualifiés crimes.

Il est bien possible que cette prescription légale ait été plus d'une fois oubliée dans les procédures antérieures. Le fait de la rappeler constituait donc pour les chrétiens une garantie, précaire à la vérité, mais qui n'était pas sans importance. La nécessité pour leurs ennemis de déposer une accusation en règle, et de s'exposer à des risques fort graves, si cette accusation était prouvée fausse, a certainement contribué à rendre plus rares les procès engagés contre eux. Mais le rescrit de Trajan posait toujours ce principe : un chrétien régulièrement accusé et convaincu est passible de la peine capitale, à moins qu'il n'apostasie, et cela par le fait même qu'il est chrétien.

Un petit nombre d'*Actes de martyrs* échelonnés sur tout le IIe siècle, et dont l'authenticité est au-dessus de toute contestation, permet de montrer que cette législation ne demeura pas lettre morte. Les plaintes des apologistes chrétiens, qui se font entendre avec une inlassable monotonie pendant ce même laps de temps, rendent le même témoignage. Aussi bien sous la règne de Trajan (98-117) que sous ceux d'Antonin le Pieux (138-161) ou de Marc-Aurèle (161-180), on relève des martyres, et il est impossible de voir sur quoi l'on s'est fondé pour distinguer une persécution de Trajan et une autre de

Marc-Aurèle, séparée l'une de l'autre par un intervalle de paix sous Hadrien (117-138) et Antonin le Pieux. Tout ce que l'on peut dire, c'est que ces deux derniers souverains ont cherché à résister à l'entraînement de l'opinion publique et à maintenir la jurisprudence dans les limites tracées par le rescrit de Trajan. Un rescrit adressé par Hadrien à Minucius Fundanus, proconsul d'Asie en 125, et qui a toutes chances d'être authentique, interdit en effet aux magistrats de procéder d'office contre les chrétiens, et d'accueillir les accusations tumultuaires. Mais cette prescription même ne fut pas toujours respectée. L'évêque de Smyrne, saint Polycarpe, meurt martyr en 155, parce que la foule ameutée dans le stade, lors d'une exécution régulière de chrétiens, réclame à grands cris le supplice de l'évêque. Ce fanatisme populaire fut de même, en 177, la cause du martyre des chrétiens lyonnais. Débordé par lui, Marc-Aurèle, à qui le gouverneur en avait référé, ne crut même pas possible de faire observer les prescriptions édictées par Trajan. C'est peut-être sous le dernier des Antonins, Commode (180-192), qui par ailleurs fut un monstre, que la situation des chrétiens fut le moins défavorable. Il est possible qu'on ait commencé dès avant son règne à substituer à la peine de mort celle des travaux forcés, qui était d'ailleurs considérée elle aussi comme une peine capitale. Un récit contemporain, en tout cas, nous fait assister à une mesure de grâce accordée en bloc par Commode aux chrétiens condamnés aux travaux forcés dans les mines de Sardaigne. L'évêque de Rome est invité à fournir la liste des membres de sa communauté qui se trouvent dans ce cas, et un prêtre romain va sur place délivrer les malheureux condamnés.

En résumé, l'on peut dire que jamais, durant tout le cours du IIe siècle, les chrétiens ne furent absolument tranquilles; sur leur tête est toujours suspendue la législation romaine qui assimile au crime de lèse-majesté la négligence à servir les dieux de l'Etat; il suffit d'une dénonciation régulière pour que cette menace sorte tous ses effets, et le vrai chrétien qui ne peut se résoudre à une apostasie, même simulée, doit vivre

dans la perspective du martyre. Sans doute nous n'avons pour cette époque que très peu de documents authentiques rapportant des supplices de chrétiens; mais il ne faudrait pas en conclure que les martyres furent chose exceptionnelle. C'est bien plutôt l'inverse qu'il faudrait inférer des écrits des apologistes chrétiens, lesquels, sans se lasser, font appel au bon sens, à l'équité des divers empereurs, pour obtenir un adoucissement à l'intolérable situation des chrétiens.

Les persécutions du IIIe siècle. — Le rescrit de Trajan ne fut jamais révoqué. Toutefois certains empereurs, à partir du IIIe siècle, eurent l'attention attirée sur le péril que constituait pour la « chose romaine » l'existence de la nouvelle religion, qui d'ailleurs, à cette époque, commence à se développer, surtout en Occident, d'une manière jusque-là inconnue. Certains souverains furent ainsi amenés à délaisser plus ou moins complètement le principe posé par Trajan que « l'on ne devait pas rechercher les chrétiens ». Ils vont prescrire au contraire à leurs magistrats des poursuites contre certaines catégories de fidèles, ou même contre tous les sectateurs du Christ. Ces poursuites ne sont plus laissées au hasard des dénonciations, abandonnées à la vigilance plus ou moins en éveil des magistrats. Du centre même de l'Empire, la chancellerie impériale trace le plan de répression et en dirige l'application. De là le caractère des persécutions du IIIe siècle, généralement courtes, mais très violentes, séparées par des trêves d'assez longue durée, provenant ou de ce que l'empereur a retiré son édit ou de ce que son successeur l'a aboli.

C'est à l'empereur Septime-Sévère (193-211), porté au pouvoir par les légions du Danube, après le meurtre de Commode et celui de Pertinax, qu'il faudrait attribuer, semble-t-il, le premier édit dirigé nommément contre les chrétiens. Il aurait porté en 201 une interdiction absolue de se faire désormais juif ou chrétien. De la phrase un peu trop brève où Spartien consigne cette défense, on a conclu que l'interdiction visait seulement les nouvelles conversions, tandis que les chré-

tiens de vieille date ne restaient soumis qu'à l'ancienne jurisprudence. Le fait que plusieurs *Actes de martyrs* de cette date se rapportent à des néophytes ou à de simples catéchumènes semble confirmer cette interprétation. L'impression que donnent les écrits de Tertullien et certaines affirmations d'Eusèbe ne laisse pas d'être assez différente; et les poursuites, au moins dans certaines provinces, ont pu englober même des chrétiens de vieille roche. On doit tenir compte sans doute, comme Tertullien le fait expressément remarquer, du caractère particulier des divers magistrats, qui purent interpréter avec plus ou moins de sévérité les ordres impériaux. Quoi qu'il en soit, la persécution qui, au dire d'Eusèbe, fit à Alexandrie d'innombrables victimes et désorganisa profondément l'école catéchétique, ne fut pas de longue durée. Du temps même de Sévère les poursuites se ralentirent. Elles cessèrent complètement sous ses divers successeurs, Caracalla, Macrin, Hélagabale. Tout pénétré du syncrétisme religieux oriental, aussi peu romain que possible, ce dernier, syrien par ses origines, n'avait guère l'idée de persécuter les chrétiens. Un jour vint même où sur le trône impérial s'assit Alexandre Sévère (222-235), dont la mère, l'impératrice Mammée, était chrétienne et qui songea, dit-on, à élever un temple à Jésus-Christ. En tout cas, les chrétiens bénéficièrent comme individus de la plus large tolérance, tandis que leurs communautés semblent avoir acquis une reconnaissance légale, sinon de droit, au moins de fait, leur permettant d'acquérir et d'ester en justice.

Mais les choses allaient bien changer à l'avènement de Maximin le Thrace (235-238). Elevé à l'empire par la révolution militaire qui avait assassiné Alexandre Sévère, Maximin allait s'inscrire en très vive réaction contre tout ce qui rappelait son prédécesseur. Sensible dans toute l'attitude du nouvel empereur, cette réaction fut particulièrement vive sur le terrain religieux. Un nouvel édit fut porté contre les chrétiens. Eusèbe dit expressément qu'il visait les chefs des Eglises, bien connus pour lors de l'administration impériale.

A Rome furent simultanément arrêtés le pape Pontien, chef de la grande Eglise, et le prêtre Hippolyte, qui, ayant fait sécession sous le pontificat du pape Calliste, dirigeait une petite communauté schismatique [1]. Tous deux furent exilés en Sardaigne, condamnés sans doute aux travaux forcés dans les mines d'où nous avons vu Commode faire sortir les prisonniers chrétiens. Dans leurs communes misères les deux confesseurs de la foi se réconcilièrent; ils durent mourir peu après. Nous ignorons si d'autres évêques furent victimes du même traitement. Eusèbe a conservé le souvenir d'un certain Protoctète, prêtre de l'Eglise de Césarée, qui succomba lui aussi dans la persécution, ce qui prouverait que sous le nom de chefs des Eglises on pouvait aussi bien englober les simples prêtres.

Heureusement le règne de Maximin dura peu. Assassiné sous Aquilée en 238, il eut comme successeur, après les deux Gordien et les éphémères Pupiénus et Balbinus, Gordien III (238-244) qui laissa en paix les chrétiens. C'est sous le règne de ce dernier, semble-t-il, que le pape Fabien (236-250), obtint du gouvernement romain l'autorisation de rapporter de Sardaigne à Rome les restes de son antéprédécesseur Pontien: la translation se fit ouvertement et en grande solennité au cimetière de Calliste, pendant qu'au même moment les reliques de saint Hippolyte étaient déposées au cimetière de la voie Tiburtine. De plus en plus le christianisme se mettait à vivre au grand jour, et le temps semblait proche où il allait être officiellement reconnu. En 244, Philippe l'Arabe, s'étant débarrassé de Gordien III par l'assassinat, devient lui-même empereur. Or il paraît bien établi que, malgré tous les reproches que mérite sa conduite publique et privée, Philippe était chrétien. S'il ne fit aucun acte pour favoriser légalement la nouvelle religion, on comprend néanmoins que sous son règne celle-ci ait joui d'une publicité inconnue jusque-là. Avec le temps Philippe se serait-il décidé à faire un pas de plus; on peut le conjecturer. Mais c'était d'une main moins

1. Voir ci-dessous, p. 72.

indigne que le christianisme tiendrait un jour sa reconnaissance officielle. Arrivé au trône par la révolte et le crime, Philippe en serait précipité par le crime et la révolte. En 248, Dèce était proclamé empereur par les légions insurgées, en 249 il remportait sur son compétiteur la victoire de Vérone où Philippe trouvait la mort. Maître de l'Italie et bientôt de tout l'Empire, ce Romain de vieille race ne cachait pas son dessein de réformer les mœurs publiques et de restaurer par tous les moyens la religion nationale. A Vérone, c'était le christianisme aussi qui avait été vaincu!

A peine installé, en effet, Dèce lance contre les chrétiens un édit extrêmement rigoureux. Il obligeait toute personne soupçonnée de christianisme à faire acte d'apostasie officielle et publique et de fournir de cet acte un certificat dûment légalisé. Ceux qui s'y refuseraient y seraient contraints par l'emprisonnement et la torture; la mort châtierait les obstinés; les biens des fugitifs seraient confisqués. Vigoureusement appliquées dans tout l'Empire, ces mesures semblèrent obtenir un immense succès, et les diverses Eglises furent profondément désorganisées. Mais, si les confesseurs et les martyrs furent nombreux, les apostats, hélas, le furent bien davantage; des documents contemporains, tels que la correspondance des évêques de Carthage et d'Alexandrie, saint Cyprien et saint Denys, tracent de l'attitude de la masse chrétienne un tableau peu édifiant, et nous aurons à dire ailleurs le trouble que créèrent bientôt dans l'Eglise les prétentions de tous ces faillis (*lapsi*). Heureusement la persécution dura peu; dès la fin de l'année 250 les mesures rigoureuses se ralentissaient; les évêques, qui pour la plupart avaient réussi à s'enfuir, reparaissaient dans leurs communautés décimées. En novembre 251, Dèce mourait à l'ennemi, sur le Danube. Son successeur Gallus (251-253) reprenait, il est vrai, quelques mesures de persécution; plusieurs évêques, entre autres celui de Rome, le pape Corneille, furent envoyés en exil; mais finalement les édits furent retirés, et la paix revint pour les communautés chrétiennes.

Ce ne fut pas pour longtemps. Dès 257, l'empereur Valérien (253-260) recommençait la lutte contre l'Eglise. Mais comprenant l'impossibilité où l'on était de faire revenir au paganisme l'ensemble des chrétiens, il s'attacha beaucoup plutôt à désorganiser les Eglises en s'attaquant à leurs chefs. Eux disparus ou matés, il serait plus facile de disperser le troupeau des fidèles. Toutefois l'équité naturelle de l'empereur recula quelque temps devant la persécution sanglante. L'édit de 257, qui visait exclusivement le clergé, le mettait dans l'alternative de sacrifier ou de s'exiler. En même temps les lieux de culte et les cimetières étaient mis sous séquestre, les réunions supprimées. Ces mesures demeurant inefficaces, l'édit de 258 reprenait la persécution sanglante; la peine de mort était prononcée contre les clercs récalcitrants; des pénalités diverses frappaient les membres de la communauté chrétienne de condition noble; une fois de plus le sang des martyrs coula, une fois de plus les bagnes se remplirent de victimes. A Rome le pape Xyste et son diacre Laurent, à Carthage le noble évêque Cyprien donnèrent leur vie avec une générosité et une simplicité admirables. En 260, Valérien, au cours d'une campagne contre les Perses, était fait prisonnier par le Roi des Rois, Sapor, qui ne le lâcha plus. Son fils Gallien, qui avait été associé par lui à l'Empire et qui lui succéda (260-268), comprit-il la leçon que la Providence venait de donner à son père? Toujours est-il qu'un édit général permit bientôt aux chefs des communautés de reprendre leurs fonctions en toute liberté; des rescrits postérieurs réglèrent la restitution des lieux de culte et des cimetières.

Ce calme allait durer longtemps; les historiens de la grande persécution, la dernière, celle qu'organisera Dioclétien au début du IV^e^ siècle, parlent d'une période de paix ininterrompue qui l'a précédée et qui ne dura pas moins de quarante ans. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait eu çà et là des incidents locaux et des martyrs isolés, et l'on ne peut opposer une fin de non recevoir absolue aux traditions locales qui signalent des martyrs à cette époque. Il n'en reste pas moins que, com-

parée aux deux terribles crises qui en marquèrent le milieu, la fin du IIIe siècle fut pour l'Eglise une période de calme relatif et de très actif développement. C'est le moment où elle achève de prendre, dans l'Empire romain, sa physionomie définitive et les grands traits de son organisation. C'est aussi le moment heureux où elle n'a pas d'histoire; les renseignements si abondants que l'on pouvait recueillir sur diverses époques du début de ce siècle s'arrêtent tout à coup. A peine peut-on contrôler une affirmation de Lactance, qui attribue à Aurélien (270-275) des intentions persécutrices, non suivies d'effet. Lentement mais sûrement le christianisme conquérait sa place dans l'Empire, et tout, jusqu'au syncrétisme religieux de l'époque, semblait préparer son triomphe définitif. Ce triomphe toutefois, il n'y parviendrait qu'après une crise terrible, la plus dure, la plus longue de toutes celles qu'il eut à traverser. La persécution de Dioclétien, la « grande persécution », rouvrira l'ère des martyrs, mais elle sera le dernier effort du paganisme officiel contre la religion chrétienne qui sortira victorieuse de la lutte.

CHAPITRE III

LA VIE INTÉRIEURE DE L'ÉGLISE

La constitution ecclésiastique. — L'Église romaine. — Mission de l'Église. — L'enseignement. — Les sacrements.

MALGRÉ tant de heurts et de difficultés que nous venons de décrire, et peut-être à cause de cela même, l'Eglise n'avait pas laissé, au cours de ces deux siècles et demi, de perfectionner son organisation intérieure et d'adapter aux besoins d'une clientèle toujours plus diverse et toujours plus nombreuse les moyens de sanctification que lui avait transmis le Maître.

La constitution ecclésiastique. — Un certain nombre de documents pris sur le vif nous permettent de suivre assez exactement la vie d'une grande communauté chrétienne au milieu du IIIe siècle. A Rome, à Carthage, à Alexandrie nous pouvons dire comment était constituée l'Eglise locale, quelles relations elle entretenait avec les chrétientés voisines, et comment, de cette union entre les divers groupements, résultait le commun accord de l'Eglise catholique. Et si, vers 250, la « catholicité » se retrouve avec les traits essentiels que nous lui connaissons aujourd'hui, une enquête à travers les documents des âges antérieurs montre vite que cette constitution ecclésiastique n'est pas, au milieu du IIIe siècle, chose nouvelle, ni création spontanée, que les premiers linéaments

s'en découvrent, assez facilement reconnaissables, dès l'âge apostolique.

Le trait le plus saillant c'est à coup sûr la distinction entre deux grandes catégories de fidèles : l'ensemble de la communauté et ses chefs, les laïques et le clergé. Rien qui sente la confusion ou l'anarchie : les membres du clergé ont l'administration générale de la communauté, la charge de ses intérêts, tant spirituels que matériels, la dispensation de ces moyens de salut que sont les sacrements; c'est à eux qu'il appartient d'instruire le peuple chrétien des vérités nécessaires, de le mettre en garde contre les doctrines douteuses, de sévir contre les fauteurs d'hérésie ou de schisme. Par rapport à eux, les laïques sont dans la situation de subordonnés devant des chefs. Ce n'est pas à dire que le rôle des laïques soit purement passif. S'ils n'apparaissent nulle part comme les détenteurs d'un pouvoir dont les chefs de la communauté ne seraient que les mandataires, ils ne laissent pas d'être fort intéressés aux affaires de l'Eglise. Ce sont eux qui, par élection, désignent les membres du clergé, encore que le pouvoir de faire les fonctions saintes ne soit pas donné par eux. On les consulte volontiers sur les mesures à prendre, on demande leur suffrage en des circonstances plus importantes. Bref, ils sont vraiment mêlés à la vie de l'Eglise.

Cette distribution des rôles est bien plus ancienne que le III^e^ siècle. A vrai dire, dès l'âge apostolique, on remarque ce départ entre le troupeau des fidèles et les pasteurs qui sont chargés de le conduire. Les Actes des Apôtres nous montrent dans l'Eglise de Jérusalem une distinction fort nette entre la multitude des frères et le corps formé par les Douze, auxquels s'adjoignent bientôt des diacres, puis des *anciens*. Au cours de ses voyages missionnaires, Paul ne quitte pas une ville où il a séjourné quelque temps, sans y établir, de son autorité propre, des surveillants (*épiscopoi :* évêques) ou anciens (*presbytéroi :* prêtres) chargés de maintenir dans la bonne voie la communauté naissante. On le voit, à son passage à Milet, convoquer les chefs des Eglises voisines, pour leur rappeler leurs

devoirs à l'égard du troupeau qui leur est confié. On l'entend, dans les Epîtres dites *pastorales*, tracer à Timothée et à Tite le portrait idéal des chefs qu'ils doivent donner aux jeunes Eglises. Une trentaine d'années plus tard, la communauté romaine, par la plume de son chef, Clément, reprochera vivement à l'Eglise de Corinthe le coup d'Etat qui, en cette ville, a brutalement expulsé les chefs légitimes. C'est grand mépris, lui dira-t-elle, de l'ordonnance divine, suivant laquelle le pouvoir, descendu du Père à son Fils, a été transmis par celui-ci aux apôtres et aux successeurs qu'ils ont établis à leur place. Presque au même moment l'évêque d'Antioche, Ignace, traversant la province d'Asie, léguera comme testament aux Eglises de ces régions l'ardente recommandation d'une obéissance joyeuse et entière à leurs chefs, qui représentent parmi eux l'autorité de Dieu. Loin donc d'avoir été produite vers le milieu du IIe siècle par la nécessité de combattre les aberrations doctrinales dont nous parlerons plus loin, la hiérarchie ecclésiastique de droit divin a été justement l'un des facteurs les plus actifs de la résistance à l'erreur. Quand il en expose dans son traité sur l'*Unité de l'Eglise* les droits et prérogatives, l'évêque de Carthage, saint Cyprien, ne fait que continuer en somme une tradition établie de longtemps.

Et semblablement la composition du corps hiérarchique qui, à son époque, gouverne les Eglises est déjà, au milieu du IIIe siècle, une très vieille institution. Le clergé qui dirige les grandes Eglises de Rome, de Carthage, d'Alexandrie, n'apparaît pas comme un conseil de membres égaux en autorité et en droits, ayant à leur tête un président amovible à volonté. Tout au contraire, chacune des Eglises locales s'incarne, pour ainsi parler, dans la personne d'un homme dont le nom, identique en Orient et en Occident, est l'*évêque*. A côté de lui, mais à un degré nettement inférieur, figurent des *prêtres*, conseillers et auxiliaires de l'évêque, chargés par lui de missions diverses surtout d'ordre spirituel, tandis que, au-dessous d'eux encore, des *diacres* sont plus particulièrement associés à

l'administration matérielle. Enfin, pour un meilleur accomplissement des fonctions saintes, on voit parfois, au moins dans les très grandes Eglises, figurer sur les rôles des ministres inférieurs, *lecteurs*, *sous-diacres*, *acolythes*, *ostiaires* (portiers). Parmi le clergé figurent de même quelques personnes ayant reçu de Dieu un don spécial pour soulager les malades et tout spécialement les possédés; on leur donne des noms divers; celui qui a prévalu est celui d'*exorciste*. Enfin on fait d'ordinaire siéger dans la partie de l'édifice sacré, réservée au clergé, de simples laïques qui ayant, devant les tribunaux, confessé le Christ et souffert pour lui ont bien quelque droit à une place d'honneur, ce sont les *confesseurs*. Même sans avoir reçu d'ordination, ils prennent séance parmi les membres les plus honorés de la hiérarchie.

Tel nous apparaît, plus ou moins simplifié selon les régions, le clergé local des Eglises. Que si l'on fait abstraction des derniers termes de cette hiérarchie, la division en évêques, prêtres, diacres se retrouve partout; elle remonte, à vrai dire, à la plus haute antiquité. Les noms, tout au moins, apparaissent dès les Actes des Apôtres, bien qu'il ne soit pas toujours aisé de dire si les fonctions afférentes à chacun d'eux furent exactement dès le début ce qu'elles seront plus tard. En particulier on ne voit pas qu'ait existé, dès l'origine, la distinction nette entre évêques et prêtres telle que nous la rencontrons clairement établie à peu près partout dès le milieu du IIe siècle. Il semble plutôt que, tout à fait au commencement, dans les communautés créées par saint Paul, l'autorité fût exercée par un collège de membres. Si l'on considérait l'âge de ceux-ci, on les appelait des *anciens* (prêtres) ; si l'on voulait attirer l'attention sur leur charge, on les dénommait *surveillants* (*épiscopoi* : évêques). En définitive le vrai chef de telles communautés, c'était l'apôtre qui l'avait fondée, et qui, pour être parti au loin, ne laissait pas de s'occuper à distance des intérêts spirituels de ses néophytes. Qu'un tel collège épiscopal ou presbytéral ne pût fonctionner sans un président, cela allait de soi; que le choix de ce président n'ait pas été laissé

au hasard par l'apôtre fondateur, c'est ce que l'on peut conjecturer par certaines recommandations des *Pastorales*. Ainsi se serait accompli le passage de ce que les critiques appellent l'épiscopat *collectif* à l'épiscopat *monarchique*. Cela se fit plus ou moins rapidement selon les Eglises. La pénurie des documents ne permet guère d'ailleurs d'indiquer la courbe générale de ce développement. Le petit catéchisme que l'on appelle la *Didachè*, et qui peut dater des dernières décades du Ier siècle, ne connaît dans l'Eglise locale dont il décrit le fonctionnement que « des évêques et des diacres ». Au contraire, les lettres d'Ignace mentionnent nettement dans chaque communauté *un* évêque, avec des prêtres et des diacres. Ce qu'il y a de certain c'est que, vers le milieu du IIe siècle, l'épiscopat monarchique s'atteste pour toutes les régions. Chose intéressante à noter, on essaie, dès cette époque, à établir en diverses Eglises la liste des premiers évêques, qui sont représentés comme des évêques monarchiques. Il faut donc que, dès le début, et ce, en vertu d'une institution apostolique, le président des divers collèges épiscopaux ait joui d'une importance qui ne transparaît pas toujours dans les rares textes qui nous ont été conservés.

Chacune des Eglises locales, au milieu du IIIe siècle, avec son évêque, ses prêtres, ses diacres, ses ministres inférieurs, forme un petit centre de vie chrétienne qui, à la rigueur, se suffit à lui-même. La multiplication de ces centres est assez différente suivant les régions. En Afrique proconsulaire et en Numidie, chaque petite ville semble bien avoir eu son évêque; il en était de même dans l'Italie centrale et méridionale, et dans le midi de la Gaule où, pour lors, s'établissaient les premiers évêchés. C'est encore le même état de choses qui existait dans le Delta du Nil, en Syrie, dans l'Asie proconsulaire. Par contre dans les régions plus tardivement ouvertes à l'Evangile, on semble adopter une formule assez différente. Les grandes villes seules, qui sont, pour l'ordinaire, les premiers centres de rayonnement, auront des Eglises complètement organisées, qui détacheront dans les agglomérations

moins importantes des prêtres, des diacres, voire des ministres inférieurs, chargés d'y prêcher et d'y catéchiser, d'y faire quelques-unes des fonctions saintes, quitte à diriger vers la ville épiscopale, pour les actes plus importants, les recrues qu'ils auront pu faire. Sans qu'on puisse encore parler de circonscriptions paroissiales, c'est quelque chose d'analogue que l'on voit s'ébaucher en certains grands diocèses, durant la seconde moitié du III^e siècle.

Confinées aux étroites limites d'un municipe ou d'une colonie militaire, ou s'étendant au contraire sur tout le territoire d'une vaste province, les diverses Eglises ne demeurent pas en un splendide isolement. A coup sûr, il n'est pas facile de déterminer les liens hiérarchiques qui, dès lors, les unissent entre elles; surtout il est impossible de préciser, à une seule exception près, l'origine des liens de subordination qui rattachent les communautés secondaires à des Eglises considérées comme principales. Mais il est incontestable que, en ce milieu du III^e siècle, apparaissent les rudiments de ce que l'on appellera plus tard les provinces ecclésiastiques. En un moment de mauvaise humeur, saint Cyprien, l'évêque de Carthage, pourra bien revendiquer pour chaque évêque le droit d'agir à sa guise, sans avoir de compte à rendre qu'à Dieu [1]. Mais il est le premier à ne point tenir compte, dans la pratique, d'un axiome qui n'irait à rien de moins qu'à faire de l'Eglise catholique une poussière de communautés isolées, sans défense contre les dangers extérieurs et les périls intérieurs. Au fait, les diverses Eglises se groupent en des formations qui reconnaissent comme facteurs et des considérations d'ordre historique et des faits géographiques et surtout des réalités d'ordre religieux. Il va de soi qu'une Eglise filiale se reconnaît, jusqu'à un certain point, vassale de l'Eglise-mère qui lui a donné naissance. C'est ainsi que toutes les communautés africaines relèvent de Carthage, toutes celles de la Basse-Egypte d'Alexandrie. La chose est encore plus manifeste dans l'Italie

1. Voir p. 79.

entrale et méridionale. C'est de Rome que les Eglises italiennes déclarent avoir reçu la foi; c'est Rome qu'elles reconnaissent comme leur suzeraine; c'est Rome, dès lors, qui, de toute antiquité, consacre les évêques que ces Eglises se choisissent; et ce dernier fait est gros de conséquences. Il est bien difficile que l'évêque qui ordonne n'ait pas quelque droit de regard sur les conditions mêmes de l'élection, quelque juridiction immédiate pour trancher les cas litigieux. Il n'en va guère différemment à Alexandrie dont l'évêque ordonne, seul, les pasteurs de toutes les églises égyptiennes. Ailleurs c'est sur des circonscriptions moins étendues que s'étend l'autorité immédiate de certaines Eglises. Telle doit sa primatie au fait qu'elle fut fondée par un apôtre, ou qu'elle eut avec tel grand personnage de l'antiquité chrétienne de plus spéciales relations. C'est le cas de Corinthe, de Thessalonique, deux créations de Paul; le cas d'Ephèse, où il semble bien que l'apôtre Jean ait longtemps séjourné, celui d'Antioche, séjour de Paul, puis de Pierre. D'autres Eglises enfin, tout simplement parce qu'elles sont situées au chef-lieu de la province civile, doivent à cette circonstance d'être reconnues comme suzeraines par les chrétientés d'alentour. Césarée de Palestine est, pour cela, la métropole (si l'on ose déjà dire) de la Syrie palestinienne, l'emportant même sur Jérusalem, à laquelle les grands souvenirs du passé auraient dû, ce semble, assurer une plus particulière considération. Ainsi s'ébauche entre 200 et 250 l'organisation ecclésiastique qui se complètera au début du siècle suivant et qui trouvera, au milieu du Ve siècle, dans la création des patriarcats son définitif couronnement [1]. Pour l'instant tout ceci est encore en voie de devenir. Toutefois l'interdépendance des Eglises apparaît déjà et dans les règles qui président à l'ordination des évêques et dans la convocation des conciles.

C'est ici particulièrement que se manifeste le sentiment de la solidarité entre les divers groupements chrétiens. De bonne

1. Voir p. 150.

heure l'on se rend compte que la mise en commun de toutes les lumières est le meilleur moyen d'éclairer les problèmes et d'en préparer la solution. Entre évêques voisins l'on se concerte pour envisager les mesures à prendre contre tel mouvement religieux suspect, pour amener l'uniformité si désirable en certains usages. Il va de soi que l'évêque de l'Eglise la plus considérée de telle ou telle région jouit d'une assez large initiative dans la préparation, la convocation, la direction de semblables conférences. De l'un au moins de ces anciens conciles il subsiste un procès-verbal assez complet qui permet de suivre la marche générale de la séance, le rôle du président, les suffrages exprimés par les évêques présents, la décision finale, prise cette fois à l'unanimité. Il s'agit d'un concile tenu à Carthage en 256 pour régler l'attitude des Eglises africaines dans la délicate question du baptême des hérétiques, sur laquelle nous aurons à revenir.

L'Église romaine. — Il faut ajouter malheureusement que ce concile, dans la pensée de Cyprien qui le présidait, devait faire échec à une décision de l'Eglise romaine devant laquelle l'Afrique chrétienne refusait de s'incliner[1]. Ce faisant, l'évêque de Carthage et ses suffragants allaient à l'encontre de l'un des principes fondamentaux reconnus à cette époque par l'ensemble des Eglises, et auquel Cyprien lui-même, en des heures plus sereines, avait rendu hommage. Aussi bien, en ce milieu du III^e^ siècle, l'Eglise romaine était-elle considérée par toutes les chrétientés comme l'autorité la plus haute, et, si l'on peut dire, comme l'instance souveraine où se dirimerait en dernier ressort toute question litigieuse de personne ou de doctrine. Cette idée datait des origines mêmes. Elle se fondait, avant tout, sur le fait que l'Eglise romaine était celle des apôtres Pierre et Paul, et tout spécialement du premier, dont l'autorité était passée en ceux qui, après lui, avaient continué à gouverner la communauté. Chez ces premiers dirigeants

1. Voir p. 80.

la persuasion existait que leur sollicitude ne devait pas s'étendre seulement à la ville de Rome, ni même sur ces Eglises plus ou moins proches essaimées sur le sol italien grâce à l'activité de leurs missionnaires, qu'elle dépassait les bornes de l'Italie et s'étendait à tous les lieux ou était invoqué le nom du Seigneur Jésus. On le voit bien dès les années 90 à 100, quand l'Eglise romaine intervient à Corinthe, soit spontanément, soit à la requête et, disons le mot, sur appel des chefs ecclésiastiques injustement brimés par des factieux. On s'en douterait à lire la dédicace solennelle que met à son Epître aux Romains le martyr Ignace, et où s'accumulent les titres propres à relever la haute dignité de cette Eglise « présidente de la charité ». Mais surtout on le touche du doigt quand, vers 180, saint Irénée, évêque de Lyon, oppose aux fantaisies hérétiques l'autorité de l'enseignement traditionnel. Cet enseignement où le chercher, sinon dans les Eglises apostoliques, dépositaires de la vraie doctrine, et tout spécialement dans l'Eglise romaine ? « Car c'est avec elle, à cause de son autorité toute particulière, que doivent s'accorder toutes les Eglises, c'est-à-dire les fidèles dispersés en tous lieux ».

Et, presque au même moment, l'évêque de Rome, le pape Victor, semble vouloir donner, par les faits, un commentaire des paroles mémorables de l'évêque de Lyon. Depuis longtemps deux observances se heurtent dans l'Eglise sur la date à laquelle il faut célébrer la fête de Pâques. Suivant les Asiates, qui se réclamaient en ceci d'une tradition johannique, les chrétiens devaient fêter la résurrection du Sauveur à la date où les Juifs célébraient la Pâque, à savoir le jour même de la pleine lune de mars ; dans le reste de l'Eglise on avait rompu de très bonne heure avec la pratique judaïsante et l'on solennisait Pâques le dimanche qui suivait la pleine lune. Les deux observances vécurent assez longtemps côte à côte, sans qu'on s'efforçât d'atténuer une divergence qui ne laissait pas de présenter quelque inconvénient. Un jour vint pourtant où, désireux de la réduire, les Asiates, qui se sentaient une minorité, entreprirent de convertir à leur pratique l'évêque de Rome,

espérant sans doute y amener par lui l'ensemble des Eglises. Vers 154, on vit arriver dans la capitale le vieil évêque de Smyrne, Polycarpe, désireux de convaincre le pape Anicet de la légitimité de l'usage asiate. Les pourparlers n'aboutirent pas et chacun resta sur ses positions; mais du moins l'on se sépara en bons termes. Cependant voici que, quarante ans plus tard, le pape Victor entreprit d'imposer partout en Asie le comput romain, qui était celui de la majorité des Eglises. Quoi qu'il en soit des raisons qui l'ont déterminé, il est certain qu'il manda à l'évêque d'Ephèse, Polycrate, de convoquer en synode les évêques d'Asie pour les amener à prendre une solution uniforme. Il semble qu'au même moment Victor ait prescrit en d'autres contrées la tenue de synodes qui, dans l'ensemble, reconnurent la légitimité du seul usage romain. Mais les Asiates s'obstinèrent dans leur point de vue, refusèrent de rien changer à leur usage. Fort de l'adhésion des autres communautés, le pape Victor crut devoir passer outre à cette résistance et retrancha les Asiates de la communion des Eglises. C'était bien dur, et ceux-là même qui étaient de l'avis de Victor trouvèrent que ce déploiement de force n'était pas indispensable. Sans contester la légitimité même de l'acte pontifical, Irénée écrivit au pape le regret que lui causait une telle mesure. Pour une question d'ordre disciplinaire, fallait-il donc retrancher de la communion ecclésiastique des chrétientés vénérables, qui se réclamaient de leurs traditions apostoliques? L'affaire dut en rester là; telle quelle, elle montre du moins, ce qu'était à la fin du IIe siècle l'autorité de l'Eglise romaine.

La même impression éclaterait dans l'histoire du mouvement montaniste, et des efforts faits par ses chefs pour obtenir de l'Eglise romaine une reconnaissance officielle et des lettres de communion. Elle se préciserait par l'exposé de la controverse relative au baptême des hérétiques, qui amena Cyprien, l'évêque de Carthage, à prendre vis-à-vis de Rome une attitude qui pouvait aboutir au schisme. Elle ressortirait enfin des interventions doctrinales du pape Denys dans la

question trinitaire soulevée par l'évêque Denys d'Alexandrie. De toutes façons il s'avérerait que, dès les époques les plus anciennes, les diverses communautés chrétiennes répandues dans l'immensité de l'Empire ont reconnu dans l'Eglise de Rome leur centre religieux autant que le lien de leur unité. L'Eglise catholique n'est pas seulement une fédération de chrétientés unies par une foi commune, c'est un grand corps, dont les diverses fonctions se subordonnent, et qui a une tête, l'Eglise du bienheureux apôtre Pierre.

Mission de l'Église. — Mais on se tromperait si l'on ne voyait dans cette grande institution qu'une machine administrative aux rouages diversement compliqués; on oublierait le rôle essentiel de l'Eglise. Continuer l'œuvre du Christ, sanctifier les âmes, les mener au salut, telle est sa fonction principale; c'est elle qui inspire toutes les démarches en la période primitive.

L'enseignement. — L'Église enseigne. La prédication est le tout premier devoir de l'évêque. C'est par elle qu'il gagne des recrues nouvelles, qu'il affermit dans la foi les fidèles déjà convertis, qu'il forme les jeunes âmes nées en des familles déjà chrétiennes. Cette prédication prend comme point de départ les narrations et les enseignements contenus dans les Saintes Ecritures. Juifs d'origine, les premiers apôtres avaient en main l'ensemble des livres saints où, depuis longtemps, s'édifiait et se consolait Israël. Loin de les répudier, ils s'appliquent à montrer au contraire que toute l'économie du salut manifestée par le Christ se trouvait dans la Bible annoncée et préparée. Dans les primitives communautés chrétiennes, nées pour la plupart à l'ombre des synagogues, on continue de lire les saints livres où jusque-là Juifs de race ou prosélytes avaient trouvé la règle de leurs croyances et de leurs mœurs. Sans doute très vite fut abandonné l'ensemble des lois cérémonielles de la vieille Alliance; mais il restait dans la Sainte Ecri-

ture assez de préceptes généraux, assez d'épisodes instructifs pour qu'elle pût continuer de fournir le thème fondamental de la prédication nouvelle. D'une façon générale l'Eglise primitive adopta la Bible grecque, universellement usitée dans toute la Diaspora, et qui différait sensiblement, tant pour l'étendue que pour le texte, de la Bible hébraïque à laquelle s'attachaient avec un soin jaloux les scribes palestiniens.

Mais quand les premiers prédicateurs avaient, à la manière des synagogues, lu devant l'assemblée divers passages des Livres sacrés, il leur restait à faire connaître la façon dont, aux derniers temps, Dieu avait réalisé les promesses faites jadis aux patriarches et aux prophètes. Cette bonne nouvelle, cet *évangile*, c'était la narration des faits et gestes de Jésus, l'explication des préceptes nouveaux qu'il avait apportés au monde. Pendant un certain temps, cette prédication reposa exclusivement sur la tradition orale; un jour vint où, en divers lieux et sous des influences diverses, elle se concrétisa en des narrations écrites, aux contours plus ou moins définitivement arrêtés. On eut ainsi les divers évangiles; il dut en circuler de bonne heure un certain nombre. Finalement une sélection se fit entre ceux où l'Eglise reconnaissait une inspiration d'en haut et d'autres dont l'origine était plus obscure ou plus douteuse. En des milieux un peu à l'écart de la grande Eglise, ces compositions continuèrent à circuler, ou même il s'en forma d'autres, dont quelques débris sont parvenus jusqu'à nous.

A côté des évangiles on lisait encore, en diverses communautés chrétiennes, des lettres, ou *épîtres* reçues jadis de tel ou tel apôtre, de tel ou tel personnage considérable. Ainsi à Thessalonique, à Corinthe, à Rome se conservaient des lettres de Paul. D'une de ces Eglises, des copies de la lettre passaient aux communautés voisines. Ainsi se formèrent peu à peu des recueils de lettres apostoliques, et tout d'abord d'épîtres pauliniennes. Il va de soi que le contenu de ces recueils ne pouvait être, dès l'abord, absolument fixé. Mais, vers le milieu du II^e^ siècle, de même que le canon des évangiles avait pris, à peu près partout, sa forme définitive, de même le canon des

épîtres, avec ses deux parties : épîtres pauliniennes et épîtres catholiques, s'était peu à peu établi. Il s'y était joint de très bonne heure le livre des *Actes*; enfin en bien des communautés on y adjoignait l'*Apocalypse* johannique. De la sorte, parallèlement aux Saintes Ecritures de la loi ancienne, s'étaient constituées les Saintes Ecritures de la nouvelle Loi. Entre elles, au point de vue de l'autorité, on ne mettait plus de différence, persuadé que les unes et les autres reconnaissaient en dernière analyse comme auteur Dieu lui-même.

Telle quelle, l'Ecriture ne pouvait suffire néanmoins à l'instruction des fidèles. Il était indispensable qu'une interprétation vivante l'accommodât sans cesse aux besoins indéfiniment renouvelés des auditeurs. La Bible fournissait le thème général de l'enseignement, l'appuyait d'exemples plus ou moins heureusement choisis. Encore serait-elle restée, surtout pour ce qui concerne l'Ancien Testament, un instrument bien imparfait d'éducation religieuse, si un ingénieux procédé d'exégèse, *l'allégorie*, n'avait souvent permis de tirer du texte une incroyable variété d'applications. Ce procédé, à vrai dire, n'était pas d'origine chrétienne; il avait fleuri d'abord chez les Grecs, puis parmi les Juifs alexandrins; mais il était appelé, dans l'Eglise, à une fortune autrement brillante. Livre sacré, issu de l'inspiration divine, la Bible ne pouvait donner l'enseignement terre à terre qui, en bien des passages, semblait se dégager du contexte. Sous l'écorce de la lettre, il fallait rechercher l'esprit, faire sortir du texte les sens mystérieux qu'il recélait. On arrivait ainsi à des explications dont certaines nous déroutent aujourd'hui, tandis que d'autres se sont maintenues plus ou moins longtemps. Sur la manière dont les chefs des communautés savaient appliquer l'Ecriture aux besoins de leurs fidèles, nous ne sommes pas réduits à des conjectures. Dans l'œuvre immense d'Origène, il s'est conservé un bon nombre des homélies prononcées par celui-ci devant la communauté de Césarée. Elles expliquaient la suite de l'Ancien et du Nouveau Testament, et cette revue de toute l'histoire du salut donnait à l'orateur l'occasion de faire défiler devant

ses auditeurs les problèmes les plus divers de la morale et de la dogmatique chrétiennes.

A côté de cet enseignement qui s'adressait à la masse, l'Eglise,en certains milieux, fut amenée par la force même des choses à mettre sur pied un enseignement religieux plus complet, destiné à une élite. Des particuliers agissant sous leur seule responsabilité s'en étaient chargés tout d'abord. A Rome, par exemple, vers le milieu du IIe siècle, Justin, un philosophe converti au christianisme, avait rassemblé des disciples à qui il enseignait une philosophie toute pénétrée de religion. Mais, à vrai dire, les autres écoles dont on surprend la trace dans la capitale dès ce moment et jusqu'au milieu du IIIe siècle ne laissaient pas aux dirigeants de la communauté une impression aussi satisfaisante. Sans parler de certaines écoles franchement hérétiques, il en était d'autres où l'on donnait des dogmes catholiques des explications plus ou moins suspectes; sur les unes et les autres nous aurons à revenir. A Alexandrie, au contraire, l'école chrétienne est demeurée sous la direction immédiate de l'Eglise. Simple prolongement d'abord de l'école catéchétique, laquelle est destinée à la première formation des nouvelles recrues, elle n'a pas tardé, vers les dernières années du IIe siècle,à former un établissement de haute culture scientifique, où les diverses disciplines sont mises au service de la foi chrétienne. Durant tout le IIIe siècle, cette école d'Alexandrie brillera du plus vif éclat, sous des maîtres tels que Clément, Origène, Denys, connue et fréquentée non seulement des fidèles, mais même des païens, attirant des élèves de fort loin. A un moment donné, Origène, obligé de quitter la capitale de l'Egypte, fera de Césarée de Palestine une autre Alexandrie; puis Antioche, aux dernières années du siècle, connaîtra en Lucien un autre Origène, qui fera de la capitale de la Syrie un foyer rayonnant d'études religieuses. Mais ici, comme à Césarée, comme à Rome, nous sommes plutôt en présence d'initiatives privées que d'établissements fondés, administrés ou tout au moins surveillés par l'Eglise.

Les sacrements. — Prêcher n'est pas tout. La mission salutaire de l'Eglise s'exerce encore et surtout en dispensant aux fidèles la vie divine par les sacrements. Dès la première Pentecôte, on voit les Apôtres agréger les premiers croyants à leur petite troupe par la cérémonie du *baptême*; on les voit, ne se contentant plus des rites célébrés au Temple, grouper les fidèles en des maisons particulières pour la cérémonie de la *fraction du pain*. Ces deux rites, auxquels on attache dès le début une importance toute particulière, vont rester les deux pôles de la vie chrétienne.

Le baptême est le rite de l'initiation, et, puisque le plus ordinairement il se confère à des adultes (le baptême administré aux enfants des familles chrétiennes semble avoir été exceptionnel, hors le cas de danger de mort), il doit être précédé d'une préparation qu'on nomme le *catéchuménat*. C'est aussi bien un temps d'apprentissage, où le candidat au baptême doit s'assimiler la connaissance des vérités religieuses, qu'un temps de probation durant lequel les autorités ecclésiastiques examinent avec soin la conduite de celui-ci et supputent les chances qu'il présente de fournir un sérieux néophyte. Cette discipline du catéchuménat, assez lentement élaborée durant les deux premiers siècles, prend vers le début du III^e^ les traits généraux qu'elle conservera très longtemps. Comme nous l'avons dit plus haut, l'instruction, au moins dans les grandes Eglises, se donne en une sorte d'école, strictement subordonnée à l'autorité ecclésiastique. La préparation intellectuelle et morale devient plus particulièrement intense dans les semaines qui précèdent le baptême, c'est-à-dire aux abords de la fête de Pâques, où, de temps immémorial, on célèbre les rites solennels et collectifs de l'initiation. Il va de soi d'ailleurs qu'un catéchumène en danger de mort voit pour lui s'abréger tous les délais et reçoit le baptême privément et sans toutes les cérémonies qui l'accompagnent dans la collation solennelle.

Autour du rite principal, en effet, qui consiste le plus ordinairement dans l'immersion, accompagnée d'une triple pro-

fession de foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit, se sont développées de très bonne heure des cérémonies accessoires qui se retrouvent plus ou moins reconnaissables en nos modernes rituels : bénédiction solennelle de la piscine baptismale, onctions d'huile sur le corps des catéchumènes, renonciation à Satan, à ses pompes et à ses œuvres. Après que le baptisé est sorti de l'eau, il est conduit à l'évêque qui lui fait sur le front une onction d'huile parfumée. Dans Tertullien on voit que ce dernier geste est considéré comme un rite de souveraine importance, et qui confère le Saint-Esprit; c'est la « consignation », comme l'on dit alors, la « confirmation » comme l'on dira plus tard, mais encore tout impliquée dans les cérémonies baptismales.

L'initiation se complète, quel que soit l'âge des néophytes, par la participation aux mystères eucharistiques, que le nouveau baptisé est admis pour la première fois à contempler dans tout leur développement. C'est, à vrai dire, le centre du culte chrétien. Nous ne pouvons dire ici, même en abrégé, les transformations qui ont amené la primitive fraction du pain, célébrée, tout au début, du moins en certaines communautés, au cours d'un repas véritable, à l'état où les témoignages du IIe siècle nous permettent de la saisir. Vraisemblablement tout ce qui rappelait le repas matériel a disparu d'assez bonne heure. Telle que nous la décrit saint Justin, en l'an 150, l'eucharistie ressemble beaucoup plus à notre messe d'aujourd'hui qu'à la primitive agape : des prières, des lectures, des chants, puis l'action de grâces proprement dite sur les éléments à consacrer : pain et vin coupé d'eau, enfin la communion sous les deux espèces. Mais la croyance est la même à l'âge apostolique, à l'époque de Justin et aujourd'hui : le pain et le vin *eucharistiés* ne sont plus nourriture et breuvage ordinaires; la participation à ces éléments met le communiant en union intime avec la chair et le sang du Sauveur, et, par ailleurs, cette confection et cette réception de l'eucharistie, avec les prières d'actions de grâces qui l'accompagnent est la grande prière de l'Eglise, le vrai sacrifice des chrétiens. L'eu-

charistie se célèbre les jours de dimanche; de très bonne heure en effet l'Eglise chrétienne a substitué à la sanctification du sabbat, rigoureusement prescrite par la loi mosaïque, celle du premier jour de la semaine, consacré au souvenir de la résurrection du Sauveur.

C'est également au cours de la réunion eucharistique qu'a lieu, à certains jours, la promotion aux divers degrés de la hiérarchie de ceux qui ont été désignés par le suffrage antérieur des fidèles ou le choix de l'évêque. Dès l'âge apostolique, l'imposition des mains faite par les disciples de Jésus ou les premiers prédicateurs avait été le signe par quoi l'on séparait des laïques ceux qui étaient appelés aux fonctions saintes. Ce geste restera toujours la partie essentielle de la cérémonie d'*ordination*. Il s'accompagne de prières qui varient suivant les divers ordres conférés, et dont il semble que l'on ait récemment découvert une rédaction romaine remontant au moins au début du IIIe siècle. On notera que la qualité de ceux qui imposent les mains varie avec l'ordre qui est donné. L'évêque ne peut être consacré que par trois autres évêques, d'où la nécessité, pour une ordination épiscopale, de faire appel aux Eglises du voisinage. Quand il s'agit d'ordonner des prêtres, c'est l'évêque, accompagné de tout le *presbyterium*, qui, suivant un usage des plus anciens, impose les mains aux récipiendaires. Le diacre, par contre, est ordonné par l'évêque tout seul. Les ministres inférieurs ne reçoivent pas, à proprement parler, une ordination; dans l'assemblée l'évêque les désigne et leur remet les insignes des fonctions qu'ils devront remplir.

Telles sont, parmi les cérémonies saintes, celles qui attirent davantage l'attention et dont il nous est possible de retracer les rites dans les tout premiers siècles. Il en est d'autres encore, mais qui ont laissé des traces moins visibles. S'il est certain par exemple que l'Eglise, de bonne heure, légiféra sur le *mariage* et l'entoura de cérémonies, il nous est impossible de dire en quoi celles-ci consistaient en ces époques reculées. De même encore on ne se rend pas exactement compte de la façon

dont se pratiquait cette *onction* des malades dont, à la suite de l'Evangile, parlait l'apôtre saint Jacques. Du moins sait-on que, dès le IIIe siècle, et sans doute bien plus tôt encore, on bénissait durant la réunion eucharistique l'huile qui devait servir à ces onctions. L'Eglise, enfin, entourait de ses prières les funérailles de ses enfants. Les corps, sanctifiés par les mystères, simplement endormis dans l'attente de la résurrection glorieuse, reposaient en des cimetières (*coimétérion* : dortoir) soit souterrains (catacombes), soit à ciel ouvert. Les âmes étaient recommandées à Dieu soit dans les prières communes, soit dans la grande prière eucharistique.

Tels étaient les moyens ordinaires par lesquels l'Eglise ancienne initiait ses fidèles, leur communiquait, au jour le jour, les grâces nécessaires, leur conférait en des circonstances plus solennelles de leur vie les secours dont ils avaient besoin. Soigneusement triés par le catéchuménat, préparés par ce noviciat à la vie sainte dont ils feraient profession au jour du baptême, fortifiés par la réception fréquente de l'eucharistie, tenus en haleine par la perspective d'un martyre qui ne fut pas du tout un événement extraordinaire, ses enfants auraient dû réaliser le souhait qu'elle leur adressait en leur donnant la robe blanche du néophyte, de garder cette robe sans tâche jusqu'au jour où ils la présenteraient au tribunal de Jésus-Christ. Elle espérait du moins que les défaillances légères, imputables à l'humaine faiblesse, s'expieraient facilement par la prière, le jeûne, l'aumône surtout. Au début, semble-t-il, elle ne se pressa guère d'organiser ce pouvoir de remettre les péchés, qu'elle savait avoir reçu du Maître. De ce pouvoir elle faisait un large usage dans le baptême; elle avait conscience qu'il pouvait également s'appliquer aux fautes même graves qui surviendraient postérieurement; elle en usait au moins à titre exceptionnel, mais ce ne fut qu'un peu plus tard que l'on songea à codifier les règles qui devaient s'appliquer à la remise de telles fautes.

Il est malaisé de dire quand débuta cette codification et ce qu'elle fut. Il nous semble pourtant que, dans la seconde moi-

tié du IIe siècle, deux courants opposés se faisaient sentir : l'un, tout plein de rigorisme, prétendait que les défaillances graves des chrétiens baptisés n'avaient point à compter sur le pardon de l'Eglise, qui les rejetait définitivement de son sein, les abandonnant à la miséricorde divine; l'autre, plus humain, plus proche aussi de l'esprit évangélique, se contentait d'imposer aux coupables de rudes satisfactions, en vue de les préparer à la réconciliation avec l'Eglise, symbole et gage de leur réconciliation avec Dieu. Et cela préparait l'organisation de la discipline pénitentielle, telle qu'on la connaîtra plus tard dans toute l'Eglise. Cette discipline, qui vise exclusivement les fautes graves, consiste avant tout en ceci, que le chrétien convaincu, soit par une dénonciation, soit par son propre aveu, de quelqu'un de ces péchés est séparé pendant un temps variable de la communauté des fidèles, privé de la participation aux saints mystères, assujetti à de durs exercices de pénitence, à des actes humiliants et pénibles, jusqu'au jour où, par l'imposition des mains de l'évêque, il est solennellement réintroduit au nombre des chrétiens parfaits. Cette pénitence publique (qu'il ne faut pas se hâter de transformer en confession publique) assurait donc, à échéance plus ou moins éloignée, la réconciliation du pécheur. Toutes les fautes, quelle que fût leur gravité, pouvaient-elles bénéficier de cette réconciliation finale? On ne saurait le dire, et il semble bien que la pratique n'ait rien eu d'uniforme.

Il paraît néanmoins que, dans les dernières années du IIe siècle, une vague de rigorisme ait passé sur l'Eglise, contrecoup vraisemblable du mouvement montaniste qui se développait de plus en plus en Asie. Des témoignages sensiblement concordants et venus de Carthage (Tertullien), de Rome (Hippolyte), d'Alexandrie (Origène) nous font constater l'existence d'une pratique très sévère qui exclut du pardon ecclésiastique trois fautes capitales : l'idolâtrie, l'adultère, l'homicide. Les chrétiens coupables de ces crimes sont admis à la pénitence, sans doute, mais sans espoir d'obtenir jamais, même à l'article de la mort, la réconciliation et la commu-

nion eucharistique. Cette discipline trop dure n'avait pas de chance de persévérer. Certaines fautes charnelles furent d'abord admises à la réconciliation, et il est vraisemblable que divers évêques firent, à ce propos, des déclarations qui émurent les rigoristes. Tertullien dans le *De pudicitia* rapporte, et avec quelle indignation, sinon les termes, du moins l'esprit d'un « édit » rendu en ce sens, à ce qu'il dit, par un évêque d'évêques (*episcopus episcoporum*) qui pourrait bien être le pape Calliste. Celui-ci est accusé nommément par Hippolyte d'avoir facilité le pardon à des gens qui en étaient indignes. Mais ces protestations n'empêchaient pas l'interprétation bénigne de faire son chemin. Au milieu du IIIe siècle il était de règle, semble-t-il, dans la plupart des Eglises d'admettre au pardon les pécheurs coupables de diverses fautes charnelles. C'est même l'un des arguments sur lesquels on se fonda, au lendemain de la persécution de Dèce, pour se montrer miséricordieux à l'endroit des fidèles, qui, en trop grand nombre, avaient failli et fait acte plus ou moins formel d'idolâtrie. On convint alors dans plusieurs grandes Eglises, à Rome, à Carthage, de soumettre ces *lapsi* à la pénitence et de leur faire espérer, à échéance assez rapprochée, la réconciliation définitive. Cet exemple fut imité un peu partout, mais un schisme, issu en grande partie de questions personnelles, rallia bientôt les partisans de la rigueur. L'Eglise novatienne, c'est ainsi qu'on l'appela, du nom de son fondateur Novatien, prolongera jusqu'au milieu du Ve siècle la théorie et la pratique des « péchés irrémissibles ». Même en dehors de ce groupement schismatique, il ne manquait pas de partisans de l'ancienne rigueur. Les canons d'un concile tenu vers la fin du IIIe siècle à Elvire (Grenade) refusent encore le pardon, même à l'article de la mort, à de nombreuses espèces de péchés se rattachant aux trois fautes « capitales ». Mais s'ils sont des « témoins » d'un passé disparu, les canons d'Elvire n'ont aucune chance de représenter la discipline pénitentielle générale de l'époque où ils ont vu le jour. Sur un point pourtant cette discipline est uniforme et se perpétuera longtemps : le recours à la péni-

tence n'est possible qu'une seule fois; le chrétien pardonné une première fois et revenu à de nouvelles fautes ne peut compter, même à la mort, sur le pardon de l'Eglise : « Il n'y a qu'une pénitence comme il n'y a qu'un seul baptême. »

Par cette discipline rigoureuse, aussi bien que par les moyens de sanctification qu'elle met à la portée de ses enfants, l'Eglise assure le développement d'une vie intérieure et d'une piété dont les manifestations, pour rares qu'elles soient dans les documents conservés, ne laissent pas d'être particulièrement touchantes. Qu'il suffise de mentionner ici l'inscription d'Abercius, un évêque de Phrygie, et surtout l'inscription de Pectorius d'Autun, l'un des plus précieux joyaux de l'Eglise des Gaules, digne pendant de la lettre où les chrétiens de Lyon racontent le martyre de leurs frères en l'an 177.

CHAPITRE IV

LES CONTROVERSES DOCTRINALES

Les hérésies. — La Gnose. — Le marcionisme. — Les controverses trinitaires. Le montanisme. — Les novatiens. — La querelle baptismale

LES plus grands dangers qu'ait courus l'Eglise, en cette période des origines, ne lui sont pas venus de l'extérieur, des entreprises hostiles de la puissance impériale. Ils se manifestèrent à l'intérieur : hérésies tendant à vicier la pureté de la doctrine; schismes introduisant la discorde au sein de la grande famille chrétienne, ou mettant en cause les principes essentiels de la hiérarchie. Hérésies et schismes eurent néanmoins un heureux résultat : ils amenèrent l'Eglise à préciser ses enseignements, à prendre une conscience plus nette de l'origine et de l'étendue de ses pouvoirs.

Les hérésies. — Entre les multiples aberrations doctrinales qui menacèrent, durant les trois premiers siècles, la pureté de l'enseignement chrétien, il faut commencer par établir une distinction importante. Les unes s'attaquent à l'ensemble de la doctrine et prétendent superposer à la simplicité de l'enseignement évangélique une science (*gnose*) supérieure des mystères chrétiens. C'est ce que, d'un terme générique, l'on a appelé les systèmes gnostiques, ou plus simplement la *Gnose*. Les premiers essais débutent à l'âge apostolique, mais l'épanouissement complet se produit surtout au

second tiers du IIe siècle, aboutissant en certains cas à la formation de chapelles dissidentes, ou même d'Eglises qui se posent en rivales de la grande Eglise. D'autres tendances, dangereuses, mais à un moindre degré, pour la pureté du dogme, visent des points spéciaux de l'enseignement traditionnel, et aboutissent sinon toujours à des hérésies caractérisées, du moins à des controverses parfois véhémentes. Celle qui est relative aux rapports du Père et du Fils au sein de l'unique divinité est la plus importante; elle commence dès la fin du IIe siècle, sévit, plus ou moins active, durant tout le IIIe, préparant ainsi l'éclat qui se produira au IVe siècle, sitôt après la paix de l'Eglise.

La Gnose.— Les origines du mouvement gnostique sont entourées de mystère. Déjà les écrits du Nouveau Testament nous laissent entrevoir qu'il existe chez certains fidèles une tendance à raffiner sur l'enseignement, trop simple à leur gré, que distribuaient les premiers prédicateurs de l'Evangile, une curiosité religieuse empressée à soulever des questions autour des divers enseignements apostoliques : retour du Sauveur (parousie), rapports entre le christianisme et la Loi, personnalité de Jésus.Cette spéculation, licite en soi, pouvait donner lieu à des abus et nous voyons les apôtres préoccupés d'en prévenir les écarts. L'Epître aux Ephésiens insiste sur le rôle de l'Eglise dans l'acquisition de cette science supérieure (épignose) à laquelle visent certains. Les Pastorales s'élèvent avec véhémence contre les faux docteurs, leurs fables judaïques, leurs interminables généalogies d'esprits célestes. Même note irritée dans l'Epître de Jude, la IIe Epître de Pierre, et dans plusieurs des petites lettres qui se lisent en tête de l'Apocalypse. Un peu plus tard, au début du IIe siècle, les épîtres d'Ignace d'Antioche prémunissent les fidèles d'Asie contre les dangers d'une hérésie où se mêlent des traits assez bizarres : l'erreur principale semble bien être le docétisme, c'est-à-dire l'idée que Jésus ne fut homme qu'en apparence, mais l'insistance avec laquelle Ignace revient sur l'unité du Père, comme

sur celle du Christ, tend à faire soupçonner une erreur qui séparerait le Dieu de l'Ancien Testament et celui du Nouveau, et nous ne tarderons pas à trouver une hérésie dont ces deux traits forment la caractéristique fondamentale.

Toutes ces indications, encore vagues, établissent du moins l'existence de spéculations diverses, les unes syncrétistes, à fond juif, mais sur lequel fond ont grandi des doctrines étrangères au judaïsme; les autres plus radicales et plus intransigeantes, qui ne vont à rien de moins qu'à trancher le lien historique lequel unit la religion de Jésus à celle des patriarches et des prophètes. Si dissemblables qu'elles soient, ces aberrations ont néanmoins un trait commun : préoccupés avant tout du problème du mal, les esprits qui les propagent tendent à établir une incompatibilité absolue entre la nature créée, source de toutes les misères physiques ou morales, et le Dieu infiniment bon que révèle l'Evangile. Suivant les milieux où ils opèrent, ces docteurs feront de la création l'œuvre d'esprits subalternes en révolte contre le Dieu unique, ou tout au moins l'ignorant, et ceci se remarquera particulièrement dans les esprits trop imprégnés du monothéisme juif pour oser s'écarter de ce principe fondamental; ou bien, au contraire, assez affranchis de cette grande vérité, prédestinés par leurs ascendances païennes aux folies du polythéisme, d'autres gnostiques n'hésiteront pas à installer, au cœur même de ce qu'ils croient encore un christianisme, les plus inconcevables chimères du paganisme.

Bien que l'on paraisse assez abondamment renseigné sur le compte des charlatans syriens qui, dès le milieu du I^er^ siècle, commencèrent à dogmatiser, il s'en faut que l'on puisse reconstituer sans crainte d'erreur les systèmes qu'ils ont propagés. Malgré le luxe apparent des détails, les controversistes catholiques de la fin du II^e^ siècle qui en parlent ne connaissaient guère que de nom des gens comme Simon le magicien, Ménandre, Satornil. Ce que l'on peut dire, c'est que tout ce monde semble faire de la création l'œuvre de puissances émanées sans doute du Dieu suprême, mais en lutte contre celui-

ci, qui parviennent néanmoins à retenir prisonnière ici-bas une parcelle de vie divine, finalement délivrée par l'intervention de ce grand Dieu. Tout ceci nous amène à une sorte de mythologie qui dut sembler abomination aux chrétiens solides, mais qui ne laissa point en cette terre de Syrie, paradis de tous les syncrétismes, de faire un certain nombre d'adeptes.

Cette mythologie il fallait, pour la faire réussir en de plus larges milieux, l'habiller d'un accoutrement philosophique qui masquât l'incohérence de la pensée primitive. C'est à Alexandrie, semble-t-il, que l'on y parvint d'abord. Les hérésiologues catholiques insistent volontiers sur la part que prirent en ce développement quelques penseurs originaires d'Egypte ou ayant séjourné quelque temps dans ce pays, Valentin, Basilide, Carpocrate. En ces milieux, où la philosophie platonicienne connaissait un regain de succès, on spéculait volontiers sur ces *Idées*, plus ou moins subsistantes, à qui Platon avait demandé l'explication du monde visible. Ces Idées, les gnostiques alexandrins leur ont, si l'on peut dire, donné corps, en ont fait des sortes d'entités, dont ils finissent par connaître l'origine et l'évolution, certains d'entre eux les groupant par couples dont l'union prolifie (système de Valentin), d'autres au contraire en exposant longuement les successives émanations (système de Basilide). Tout cela, pour quoi s'est passionnée toute une génération de penseurs qui n'étaient pas sans mérite, ne paraît plus digne aujourd'hui d'une exposition détaillée. On aurait tort de penser, d'ailleurs, que c'est en ces superabstractions que consistait l'attirance, qui fut grande, de ces systèmes variés. Au fond ce que leur demandait le public assez nombreux qui s'y intéressait, c'était la réponse à des questions éternelles : D'où vient le mal, en un monde que la tradition ecclésiastique, d'accord avec la Bible juive, présente comme l'œuvre d'un Etre puissant et bon? D'où viennent les oppositions qui semblent si apparentes entre les préceptes de la morale chrétienne et tant de faits racontés comme divins par l'Ancien Testament? Comment

expliquer la distance entre le bien idéal dont nous rêvons sans cesse et les lourdes tares de la réalité? Telles étaient, on le voit par le plus clair des écrits gnostiques, la lettre adressée à une dame nommée Flora, par un docteur gnostique, Ptolémée, les questions que l'on prétendait résoudre; et les abstruses théories qu'avec tant de complaisance rapportent, en preuve de l'absurdité du gnosticisme, les hérésiologues catholiques n'ont d'autre but que de mettre en évidence les dégradations insensibles par lesquelles doit passer l'idée créatrice pour aboutir au terre à terre de la réalité. Le malheur était que, par toutes ces drôleries, on arrivait à vider le christianisme traditionnel de sa réalité. Les simples récits de l'Evangile avaient bien de la peine à s'adapter à de telles fantasmagories ; la personne du Christ s'évaporait; l'œuvre de la rédemption se réduisait, la plupart du temps, à la manifestation de cette connaissance supérieure qui permettait aux initiés de se sauver sans efforts. Quant à la morale, elle oscillait perpétuellement entre un ascétisme destructeur de la chair, et un antinomisme qui ne daignait pas considérer comme fautes les pires aberrations. Quoi qu'il en soit de la doctrine des maîtres, certaines sectes gnostiques ont laissé une réputation d'immoralité solidement établie.

Le marcionisme.— Il est remarquable que, partis d'Antioche ou d'Alexandrie, les divers systèmes gnostiques soient venus, vers les années 130-140, chercher fortune à Rome. C'est surtout en somme par des docteurs occidentaux que nous les connaissons, Irénée, Tertullien, Hippolyte; et nous soupçonnons, plus que nous ne démontrons, leurs attaches avec les syncrétismes religieux de l'Orient. C'est à Rome aussi que se produisit, en juillet 144, la rupture avec la grande Eglise d'un homme qui allait donner son nom à une Eglise rivale, bien autrement redoutable pour la chrétienté que les loges d'initiés fondées par les docteurs gnostiques. Il s'appelait Marcion et il allait ramener à quelques affirmations simples, accessibles au populaire, les idées essentielles qui se cachaient

sous l'appareil compliqué des hérésies contemporaines. S'il veut résoudre, comme les gnostiques, les problèmes religieux que nous avons dits, il entend les résoudre autrement, sans tant de subtilités qui passent l'entendement des simples. Se rattache-t-il à ce mouvement dont nous avons dit qu'en Asie il préoccupait Ignace d'Antioche et plus tard Polycarpe de Smyrne, on ne saurait l'affirmer. Peut-être Marcion est-il plus dépendant du passé que ne l'a dit son tout récent historien. Mais il eut à coup sûr un mérite, celui de concevoir fortement et d'exprimer avec simplicité l'idée essentielle de son système religieux. Paul, jadis, avait compris que le christianisme constituait par rapport à la Loi juive une économie nouvelle de salut. Marcion se présente comme le disciple de Paul, ramenant à sa pureté primitive l'évangile de l'Apôtre, adultéré dès les origines par le judaïsme impénitent des premiers disciples et de leurs successeurs. Mais Marcion s'avance bien plus loin. Tout en considérant la Loi comme abolie, Paul a maintenu tout l'Ancien Testament, comme figure et préparation de l'économie nouvelle. Le réformateur du IIe siècle entend couper tous les liens qui unissaient, dans le fait, la religion du Christ à celle des prophètes, de Moïse, des patriarches. L'Ancien Testament est l'œuvre et il raconte les manifestations du Dieu juste, mais borné, qui était le Dieu des Juifs, lequel Dieu ne saurait être identifié au Père souverainement bon, qui se révèle dans l'Evangile et dont Jésus est le représentant. Ce Père est le Dieu étranger au monde, avec qui il n'a rien de commun; ému de compassion pour la misère des pauvres créatures du Dieu juste, il entreprend de les délivrer. Jésus vient donc sur la terre, homme par l'apparence seulement, sans être passé par les humiliations de la naissance et de la croissance. Il se manifeste pour la première fois, sous les traits d'un homme fait, dans la synagogue de Tibériade; il commence à prêcher, et tout son enseignement ne va à rien de moins qu'à détruire le règne du Dieu juste, à supprimer ses préceptes, à corriger ses méfaits. Mis à mort par les représentants de l'autorité juive, séides du Dieu juste, il descend aux enfers, en

délivre tous les morts, qui croient en lui et ceux-là surtout qui avaient été condamnés par le Créateur. De même délivrera-t-il de cette terrible emprise tous ceux qui dorénavant croiront en lui; au jour de la consommation finale leurs âmes (mais non leurs corps) seront sauvées de l'anéantissement final réservé aux fidèles impénitents du Dieu juste et en définitive à celui-ci même. L'essentiel pour le marcionite est de croire en Jésus, de mettre en échec le Dieu créateur en s'abstenant le plus possible et de la nourriture, laquelle vient de lui, et du mariage qui perpétue son œuvre. Encratisme brutal, le marcionisme n'est accessible qu'à un petit nombre de fidèles, car l'on baptise ceux-là seulement qui ont fait vœu d'en observer les préceptes essentiels ; mais les nombreux catéchumènes qu'il enrégimente attendent l'occasion propice pour devenir de parfaits chrétiens.

A l'usage de l'Eglise qu'il fonde en face de l'Eglise catholique, Marcion rédige un Nouveau Testament, qui comprend l'évangile selon saint Luc, et dix épîtres de saint Paul (les mêmes que reconnaît l'Eglise, sauf les *Pastorales* et l'Epître aux Hébreux). Ces textes sacrés, il les corrige et les remanie d'ailleurs de façon tout à fait arbitraire, pour en faire disparaître toute allusion à l'Ancien Testament. Cet *instrumentum* marcionite se complète par un livre, dit les *Antithèses*, où Marcion met en vive lumière les oppositions entre l'Ancienne Loi et le message évangélique. Dotée de ces livres sacrés, conservant l'organisation générale de l'Eglise catholique, son rituel et ses pratiques, l'Eglise marcionite se répandit avec une extraordinaire rapidité, tant en Occident qu'en Orient; et l'on pourrait juger de ses succès rien qu'à l'abondance des réfutations que prodiguent les polémistes catholiques. Le mouvement semble s'arrêter en Occident vers le milieu du III^e^ siècle; en Orient il durera beaucoup plus longtemps, mais il faut ajouter que, depuis le début du IV^e^ siècle, il a tendance à se fondre plus ou moins avec le manichéisme qui professe, sur plusieurs points, une doctrine analogue à la sienne.

Les controverses trinitaires. — Gnosticisme et marcionisme ont ceci de commun qu'ils rejettent en bloc la conception traditionnelle du christianisme. Ils ont amené les docteurs chrétiens à élaborer, par réaction, une vraie théologie, un ensemble de doctrines reposant, à coup sûr, sur les données mêmes de l'enseignement ecclésiastique, mais cherchant à synthétiser ces assertions primordiales, à les édifier en un corps organisé, à éliminer les difficultés que soulèvent plusieurs d'entre elles. Contre les docteurs hétérodoxes il ne suffit pas d'alléguer la simplicité de l'Evangile; il faut, les suivant sur leur propre terrain, opposer une science chrétienne à leur prétendue gnose.

Ce travail ne va pas sans un certain nombre de difficultés. Même quand il s'accomplit sous la surveillance de l'Eglise, il peut donner lieu à bien des mécomptes; à plus forte raison quand il est le fait de particuliers sans mandat et de compétence incertaine. On le vit bien à l'agitation que produisirent certains débats relatifs à la définition des rapports entre Jésus, Fils de Dieu, et son Père céleste.

Le Christ est Dieu; toute l'ancienne Eglise l'affirmait; et le Christ dont on proclamait ainsi la divinité n'était pas l'éon impersonnel et vague du *plérôme* gnostique, mais le personnage historique, dont la profession de foi baptismale affirmait qu'il était né, qu'il avait souffert, qu'il était mort puis ressuscité. Sur cette affirmation tout le monde, dans l'Eglise, était d'accord; elle s'exprimait naturellement dans la prédication du clergé, dans les hymnes que, dès l'origine, chantaient les simples fidèles, honorant le Christ-Dieu. Où les divergences commençaient, c'est quand on voulait expliquer comment le Christ était Dieu, lui qui avait paru ici-bas comme un homme, quand on voulait préciser, en d'autres termes, les rapports en Jésus de l'élément divin et de l'élément humain. Par ailleurs la foi chrétienne avait hérité d'Israël le monothéisme le plus strict; les attaques de la gnose n'avaient fait que renforcer cette croyance. Comment parler dès lors de Jésus, comme d'un Dieu, et proclamer d'autre part la divi-

nité de l'unique Créateur? Comment sauvegarder le monothéisme et la croyance en la divinité du Sauveur? En possession de formules, qui, si elles n'expliquent pas le mystère, le circonscrivent du moins d'une façon précise, nous avons aujourd'hui quelque peine à nous représenter l'embarras où de tels problèmes purent mettre les docteurs du passé. Cette inexpérience explique comment, pendant quelque temps, la pensée de beaucoup va osciller entre deux pôles : le *monarchianisme*, qui sacrifie la trinité des personnes à l'unité divine, et une sorte de *trithéisme* (ou mieux de *dithéisme*), plus ou moins larvé, porté à sacrifier l'unité divine à la distinction des personnes.

« Il n'y a qu'un seul Dieu », répètent à l'envi les défenseurs de la monarchie divine. Ce Dieu, c'est évidemment le Père céleste, créateur du ciel et de la terre. Et parmi ces défenseurs de la monarchie en voici qui, pour soutenir l'unité divine, vont minimiser la divinité du Sauveur jusqu'à la faire s'évanouir. Les critiques modernes donnent le nom de *monarchianisme dynamiste* à cette tendance qui finit par aboutir à une hérésie bien caractérisée, que l'on appellera plus tard l'*adoptianisme*. Suivant elle, Jésus est Dieu sans doute, mais par simple appellation; au fait, c'est un homme que Dieu a adopté pour fils, l'élevant ainsi au rang divin. Des idées plus ou moins analogues à celle-ci avaient pu circuler, vers le milieu du IIe siècle, sans faire, semble-t-il, scandale; elles s'énoncent, sous forme voilée et avec toutes les apparences de la bonne foi, dans le *Pasteur* d'Hermas. Du jour où elles s'exprimèrent crûment à Rome par la bouche d'un certain Théodote, un tanneur enrichi, elles furent, sans plus tarder, prescrites par le pape Victor (fin du IIe siècle). Elles ne pouvaient pas ne pas l'être, n'étant, à tout prendre, qu'une réminiscence de l'ébionisme judaïsant auquel depuis longtemps la grande Eglise avait fait un sort. Rejeté de la communauté romaine, Théodote le corroyeur, fonda une chapelle dissidente où l'on comptait un autre Théodote, banquier de son état, où l'on parvint aussi à s'assurer le ministère d'un ancien confesseur de la foi. La chapelle se

transforma peu à peu en école, où les sciences religieuses se cultivaient à l'aide des méthodes dialectiques de l'aristotélisme auxquelles s'incorporait tellement quellement une critique biblique impitoyable. Un peu plus tard, vers les années 220, un certain Artémas représentait encore à Rome cette hérésie; il s'efforçait de démontrer par un appel à l'histoire que la théorie adoptianiste était l'ancienne et authentique doctrine chrétienne. Mais l'influence de l'école avait beaucoup baissé. Deux autres tendances se disputaient pour lors la faveur du public.

La plus ancienne, particulièrement en vogue dans les milieux cultivés, prenait comme point de départ de ses spéculations les enseignements si nets du prologue de l'évangile de saint Jean : Jésus est Dieu parce qu'il est le « Verbe de Dieu ayant pris chair et ayant habité parmi nous ». Ce prologue énonçait clairement l'origine éternelle du Verbe, son rôle de créateur, sa fonction d'illuminateur. Rien de mieux ne se pouvait dire; mais la difficulté commençait quand on voulait préciser les rapports entre le Verbe et Dieu « auprès duquel il était dès le principe ». Or les premiers philosophes chrétiens qui s'occupèrent de ce problème délicat établirent trop aisément une parité entre le Verbe, le Logos, du IV^e^ évangile, et le Logos de la pensée grecque, celui tout spécialement du platonisme. Pour ce dernier, le Logos est essentiellement le lieu des idées divines, et en même temps le démiurge, l'architecte de l'Univers. Son rôle étant surtout cosmologique, sa prolation (pour ne pas dire sa production) est liée à l'acte créateur. Creusant cette idée, les apologistes chrétiens (l'on songe ici à un Théophile, à un Athénagore) exprimèrent, avec plus ou moins de netteté, l'idée d'un double état du Verbe divin. En un premier temps, il n'est autre que la pensée encore impersonnelle de Dieu, son Verbe immanent (*Logos endiathétos*); quand Dieu se décide à créer, il commence par émettre, par proférer ce Verbe, qui devient ainsi subsistant, pour être l'instrument de la création (*Logos prophoricos*). Sous cette deuxième forme le Verbe est appelé par Justin « un second Dieu ».

Les inconvénients d'un tel système sautent aux yeux. La prolation du Verbe apparaissant comme le premier acte de la création, ne risque-t-on pas de faire du Verbe la première des créatures? Que devient alors la divinité du Sauveur, Verbe incarné? De ce *subordinatianisme* plus ou moins latent on se sauve, il est vrai, par des affirmations énergiques, mais qui vont contre l'économie du système. L'exégèse que l'on donne de nombreux passages de l'Ancien Testament relatant des apparitions divines, des *théophanies*, comme on dit, ne semble guère rassurante. Ces apparitions, on se refuse à les considérer comme une manifestation du Père. Infiniment transcendant par rapport au monde, celui-ci ne peut entrer en rapport avec lui. Le Verbe apparaît dès lors comme l'intermédiaire obligé entre le Père et nous, tranchons le mot, comme un Dieu de seconde majesté. Réussit-on, par des subtilités verbales, à éliminer cette difficulté considérable, qu'une autre demeurait : un dithéisme plus ou moins voilé, que rien n'arrivait à résoudre. Et puis que devenait en toutes ces spéculations l'Esprit Saint que, de tout temps, la formule baptismale associait au Père et au Fils? Malgré tous ces inconvénients, la théologie du Logos ainsi exprimée avait conquis les suffrages de nombreux penseurs chrétiens : au II^e^ siècle les apologistes Justin, Athénagore, Théophile l'avaient dégrossie; elle était professée au III^e^ siècle par des hommes comme Tertullien, Hippolyte, Origène, et un peu plus tard par Novatien et Denys d'Alexandrie, tous noms imposants, les plus illustres de la littérature anténicéenne

Tout ceci, à vrai dire, ne dépassait guère l'enceinte des écoles. La masse des chrétiens eût incliné au contraire vers une explication plus religieuse d'apparence, mais qui, poussée à fond, aboutirait à une erreur caractérisée que l'on appelle le *modalisme*. Quand le peuple chrétien parle de Jésus, il l'appelle le Bon Dieu, sans chercher à voir comment il se distingue du Père, n'ayant point à s'embarrasser de théologie. Que si l'on veut raisonner sur cette appellation, on peut en venir à affirmer (et c'est ce qui arriva) que les noms de Père, de Fils,

d'Esprit, ne correspondent qu'à des aspects divers, à des modalités différentes, à des rôles passagers de l'Etre divin, nullement à des réalités personnelles. Envisagé comme créateur, Dieu s'appelle le Père, considéré comme rédempteur, il est le Fils, comme sanctificateur, il est l'Esprit. En poussant un tant soit peu les représentants de la théorie, on arrivait à leur faire dire que, finalement, c'était le Père qui avait souffert sur la croix, d'où le nom de *Patripassiens* que leur donnaient leurs adversaires.

Exprimée sous cette forme brutale, la doctrine modaliste contredisait formellement le symbole traditionnel. Mais il était possible de la présenter sous une forme très enveloppée, comme l'affirmation de la divinité absolue du Christ, comme l'antidote aux négations rationalistes de l'école théodotienne. Il est vraisemblable que la propagande faite à Rome en sa faveur, vers les dernières années du IIe siècle, par un certain Praxéas ne suscita d'abord aucune défiance. C'était l'époque où le pape Victor venait de condamner Théodote. En Asie, les choses allèrent moins bien. Noet, de Smyrne, fut, dans les premières années du IIIe siècle, convoqué à deux reprises devant les presbytres de sa ville natale, pour y répondre de doctrines nettement modalistes; la seconde fois il fut excommunié. Sensiblement à la même date, Praxéas, qui était passé en Afrique, fut vigoureusement attaqué par Tertullien, et contraint à se rétracter. Ayant récidivé d'ailleurs, il donna au fougueux polémiste l'occasion d'écrire son traité *Adversus Praxean*, la source principale de nos renseignements sur toute cette agitation.

A Rome le danger croissait. Un disciple de Noet, Epigone, y était arrivé d'Asie et avait fondé une école d'enseignement religieux, dont son élève Cléomène prit bientôt la direction. A côté de ce dernier on remarquait encore un certain Sabellius qui devait laisser son nom à l'hérésie modaliste. Mais, peu au courant des questions théologiques, le pape Zéphyrin (202-218) ne semble pas, du moins au dire de ses adversaires, avoir discerné dès l'abord les côtés dangereux de la théorie,

présentée d'ailleurs avec beaucoup de prudence par ses adhérents. Ce n'était pas la faute d'un docteur romain, le prêtre Hippolyte, qui était pour lors un des personnages les plus considérables de l'Eglise romaine. Très pénétré de la théologie du *Logos*, il insistait vivement auprès du pape pour qu'il interdît aux fidèles la fréquentation de l'école de Cléomène. Le pape ne pouvait s'y résigner, assez perspicace pour voir les inconvénients que présentaient de leur côté les théories développées par Hippolyte, et encouragé d'ailleurs par son archidiacre Calliste, qui semblait ne pas percevoir, lui non plus, le danger modaliste. En 218, le pape Zéphyrin mourait; Hippolyte escomptait la succession; ce fut pourtant Calliste qui fut élu. Le docteur fit alors schisme, déclarant avec fracas qu'il ne voulait point de la communion d'un pape hérétique. Ainsi se fonda en face de la grande Eglise une communauté dissidente dont Hippolyte fut le chef et qui paraît avoir réuni un certain nombre d'adhérents. Calliste, pour couper court au grief d'hérésie excommunia Sabellius, lequel quitta Rome et se retira en Lybie. Mais le schisme romain persévéra, et dura même après la mort de Calliste sous les papes Urbain et Pontien. La persécution de Maximin, en 235, amena l'arrestation simultanée des deux chefs ecclésiastiques, Pontien et Hippolyte, qui furent relégués, l'un et l'autre, aux mines de Sardaigne. On a tout lieu de penser qu'ils se réconcilièrent dans leurs communes misères, et, d'après une épitaphe damasienne, Hippolyte aurait donné à ses adhérents le conseil de se joindre à la communauté romaine. Toujours est-il que, sous le pape Fabien (236-250), la persécution ayant cessé, les corps des deux martyrs furent ramenés à Rome et solennellement ensevelis. Aux yeux de l'Eglise romaine la confession finale d'Hippolyte l'avait pleinement réhabilité. D'ailleurs, vers ce milieu du III^e^ siècle, les controverses trinitaires s'apaisaient en Occident; en Orient, par contre, quelques incidents significatifs montraient que les questions étaient loin d'être résolues. Nous les étudierons plus loin, comme préludes de la grande controverse du IV^e^ siècle, réservant pour

l'instant notre attention à d'autres discussions qui passionnèrent l'Eglise entre la fin du IIe et le milieu du IIIe siècle.

Le montanisme. — La plus ancienne en date, née un peu avant les controverses trinitaires, c'est la question *montaniste*. Sous le nom de montanisme on désigne un mouvement illuministe de grande envergure qui prit naissance en Phrygie dans la seconde moitié du IIe siècle. Plusieurs personnages, dont le chef était un certain Montan, avec deux femmes, Priscille et Maximille, se crurent appelés par des révélations du Saint-Esprit, à renouveler et à purifier l'Eglise, pour la préparer à la venue imminente du Royaume de Dieu sur la terre. On savait l'endroit exact, auprès de la ville de Pépuze, où la Jérusalem céleste allait descendre du ciel; et les prophètes nouveaux s'y transportèrent, entraînant des foules innombrables, auxquelles ils prêchaient le renoncement absolu à toutes les choses de ce monde, y compris le mariage, devenues bien inutiles devant la proximité du royaume des cieux. L'avènement du Christ ne se produisant pas à la date indiquée, il fallut bien songer à un programme plus positif; la Jérusalem terrestre s'organisa. Pépuze devint le lieu saint, la métropole du Paraclet, d'où la bonne nouvelle se répandait sur toute l'Asie. Aux dirigeants primitifs, qui semblent avoir disparu avant 180, des hommes succédèrent d'un caractère plus pratique, qui ne négligèrent rien pour assurer le succès des idées préconisées par Montan.

Il ne s'agit point, disons-le, d'aberrations dogmatiques. Le *Credo* des premiers montanistes est conforme à l'orthodoxie de l'époque. La prédication est avant tout morale; elle veut arracher les âmes aux lâchetés du bien-être quotidien. La perspective de la consommation finale, toute proche, commande l'ascétisme le plus strict : le martyre est présenté comme l'idéal que tout chrétien doit avoir devant les yeux; les jeûnes seront fréquents et particulièrement austères; si le mariage n'est pas condamné (on aurait craint de donner par là des gages à la Gnose), du moins est-il peu estimé, et les secondes noces, en

tout cas, sont rigoureusement prohibées. En tout ceci rien de foncièrement hétérodoxe, et l'on comprend les perplexités des chefs ecclésiastiques devant un mouvement qui ne laissait point de les alarmer. Ce qui les inquiétait, par-dessus tout, c'était le caractère dominateur de la « nouvelle prophétie ». Chacun de ces illuminés se présentant comme l'habitacle vivant du Paraclet, ses oracles devaient être reçus sans discussion; par sa bouche l'Esprit-Saint se manifestait, et ces révélations particulières s'imposaient comme un supplément au dépôt de la foi. Tout cela était bien dangereux; sans compter que le mépris, bien vite professé par ces *pneumatiques* (fidèles de l'Esprit, *Pneuma*) à l'endroit de leurs contradicteurs, irrévérencieusement qualifiés de *psychiques* (animaux), n'était pas fait pour concilier aux nouveaux prophètes la faveur de la hiérarchie.

Les polémiques commencèrent bientôt, où l'on discutait âprement les titres de créance de ces illuminés; des synodes d'évêques se rassemblèrent qui entendirent tirer au clair les nouvelles doctrines. Dans leur zèle antimontaniste quelques gens d'Eglise allèrent même trop loin, prenant prétexte de l'appui que la « prophétie » trouvait en certains textes johanniques pour rejeter et l'Apocalypse et même le IV^e^ évangile. C'était l'Asie surtout qui s'agitait, mais le bruit des controverses arrivait jusqu'à Rome, où un prêtre Caius prenait à partie les novateurs et en profitait pour critiquer les écrits de saint Jean. Tout cela n'était pas pour amener le calme, et, dans l'ensemble, l'épiscopat oriental, dès la fin du II^e^ siècle, avait pris position contre le montanisme. Il y eut donc de nouvelles sécessions, des schismes locaux, où l'on prétendait conserver la saine doctrine que la grande Eglise ne voulait plus recevoir. Ces communautés montanistes, que l'on appelait aussi *cataphrygiennes* (à la mode des Phrygiens), cherchèrent un appui du côté de l'Occident et tout particulièrement de Rome. Il y eut ici un peu plus d'hésitation à les condamner. A en croire Tertullien, un des papes de la fin du II^e^ siècle (on ne peut guère préciser lequel) aurait été sur le point de donner

aux Eglises montanistes une reconnaissance officielle. L'intervention de Praxéas l'en aurait finalement détourné. Bref, le montanisme prit de plus en plus figure d'hérésie et de schisme; petite Eglise rigoriste, qui jugeait trop relâchée l'allure des catholiques et leur reprochait leurs concessions, vraies ou prétendues, à l'esprit du siècle. On en jugera au mieux par les écrits de Tertullien, qui, sur la fin de sa vie, passa au montanisme, et ne cessa plus d'accabler les *psychiques* des plus mordantes imprécations de son âpre génie.

Les novatiens. — L'esprit du montanisme se retrouve dans la secte novatienne laquelle prend naissance au lendemain de la persécution de Dèce. Celle-ci, nous l'avons dit, avait multiplié les défections dans les rangs de l'Eglise, défections plus ou moins caractérisées, depuis celles qui étaient allées ouvertement, joyeusement presque, au-devant de la honte, jusqu'aux lâchetés, qui, sans se résoudre au sacrifice, avaient acheté le certificat libérateur *(libellus)*. Pour ces apostasies de tout ordre, pour ce crime d'idolâtrie, vraie ou simulée, la discipline pénitentielle, nous l'avons vu, était sévère. Depuis quelque temps, elle excluait définitivement du pardon ecclésiastique les fidèles baptisés qui s'en étaient rendus coupables. Mais, définitivement élaborée à une époque où la persécution ne sévissait qu'à l'état endémique et sans virulence spéciale, pour des communautés peu considérables et soigneusement recrutées, elle n'avait pas prévu le cas de défections en masse telles que celles-là. A peine la persécution se fut-elle ralentie qu'on vit, dans toutes les grandes villes, à Rome, à Carthage, à Alexandrie, une foule de *lapsi* demander à grands cris leur réintégration dans l'Eglise. Beaucoup, sans doute, le faisaient en toute humilité, espérant par leur attitude désarmer la sévérité de la hiérarchie et obtenir à une échéance plus ou moins rapprochée la réconciliation définitive. D'autres exigeaient, menaçaient, se prévalant de *billets d'indulgence (libelli pacis)* que, suivant un usage immémorial, leur avaient accordés, parfois sans beaucoup de discernement, les confesseurs empri-

sonnés. A Carthage, saint Cyprien essayait de tenir tête; d'accord avec l'Eglise de Rome, représentée pour lors, en l'absence de pape, par son *presbyterium*, il décidait que, la paix revenue, un concile africain réglerait définitivement la question; en attendant on promettait aux *lapsi* qui feraient preuve de soumission que leur cas serait examiné avec bienveillance; ceux qui seraient à l'article de la mort pourraient être réconciliés, à l'encontre, semble-t-il, de l'usage antérieurement suivi.

Cette mansuétude relative n'empêcha pas le trouble de continuer à Carthage, fomenté par un prêtre nommé Novat, que Cyprien nous représente comme ayant eu des antécédents déplorables. L'évêque, malgré tout, fort de l'appui de l'Eglise romaine, parvint à instaurer la discipline plus modérée, qui soumettait les *lapsi* à la pénitence, mais avec l'espoir d'une assez prompte réconciliation. Et même, devant les approches d'une recrudescence de persécution, on se montra particulièrement indulgent. Les prudentes mesures de Cyprien, qui allaient se généraliser dans l'Eglise, semblaient devoir ramener le calme un peu partout.

Il n'en fut pas ainsi. Par un étrange renversement des choses il arriva que le parti de Novat, représentant à Carthage les *lapsi* en révolte contre l'évêque légitime, suscita à Rome un schisme rigoriste dont le chef fut Novatien. Celui-ci était pour lors l'un des hommes les plus en vue de la communauté; d'une science profonde, doué de belles qualités d'administrateur, il avait pu espérer s'asseoir un jour sur la chaire épiscopale. Or, quand l'Eglise romaine, au lendemain de la persécution de Dèce, se donna un chef, ce fut Corneille qui fut élu pape. Déçu, Novatien ne recula pas devant le schisme; il semble avoir été encouragé dans cette démarche par Novat, lequel avait été décontenancé lui aussi par l'élection de Corneille. Le prêtre de Carthage s'était agité à Rome, pour que fût élu un pape qui ne reconnût pas Cyprien; tous les moyens lui étant bons, il s'unit à Novatien, qui représentait pourtant, au point de vue moral, une tendance tout opposée à la sienne. Le

schisme consommé, l'Eglise de Novatien et de Novat dut se donner un programme, ne fût-ce que pour justifier la sécession. Comme Corneille entrait délibérément dans les voies de la mansuétude, et se montrait prêt à pardonner aux *lapsi* moyennant des conditions bénignes, comme Novatien rassemblait autour de lui des confesseurs intransigeants, outrés de voir cette rentrée en masse des *lapsi* dans l'Eglise, on adopta dans la chapelle novatienne l'attitude la plus rigoriste en matière de pardon. Sous prétexte de retour à l'ancienne discipline pénitentielle, on en vint à refuser aux *lapsi* tout espoir de réconciliation; on alla plus loin, et l'on prétendit bientôt que l'Eglise n'avait pas le pouvoir de remettre les péchés mortels, que toute communauté dès lors, qui, même après la pénitence convenable, recevait un pécheur, se contaminait par le fait et souillait ses mystères par la présence de ces indésirables, qu'elle cessait d'être l'épouse virginale du Sauveur. Seule l'Eglise novatienne, par son intransigeante austérité, restait l'assemblée sainte, la réunion des purs *(catharoi)*. Tout cela se formula et se répandit assez vite. Certains évêques furent gagnés en Occident aussi bien qu'en Orient, et, sans rompre définitivement avec la grande Eglise, encouragèrent la tendance. Ailleurs, là où les évêques se rangeaient aux solutions miséricordieuses élaborées à Rome et à Carthage, des chapelles schismatiques se formaient. Ainsi se perpétua durant le III^e^ siècle, le schisme novatien. En Orient il devait faire alliance avec les communautés montanistes, et cela lui assura dans les régions de la Phrygie une durée que l'on ne s'expliquerait guère sans une telle circonstance.

La querelle baptismale. — Ainsi, au fur et à mesure que grandissait l'Eglise, des rameaux adventices se détachaient, dans lesquels circulait encore, pendant quelque temps du moins, un semblant de vie. A l'époque où nous sommes arrivés, en face de l'Eglise catholique subsistent des communautés valentiniennes, marcionites, montanistes, novatiennes, pour ne parler que des principales. La coexistence de ces groupe-

ments et de la grande Eglise devait soulever un problème assez délicat, qui faillit lui aussi amener un schisme.

Si les sectes diverses se recrutaient volontiers parmi les transfuges du catholicisme, il arrivait aussi que certains de leurs adeptes voulussent rentrer dans l'Eglise. Pour ceux qui avaient jadis été baptisés dans celle-ci, leur retour ne comportait pas de particulières difficultés. Ils étaient, comme les autres pénitents, réconciliés par l'imposition des mains, et on semble bien leur avoir accordé leur pardon sans trop de difficulté. Le cas était tout différent quand il s'agissait de gens ayant reçu le baptême dans l'une quelconque des sectes. Cette première initiation était-elle valable, tout frelaté que fût le christianisme où elle les introduisait? Fallait-il les traiter, s'ils se présentaient à l'Eglise catholique, comme de simples pénitents? Devait-on, au contraire, les faire repasser par tous les rites de l'initiation chrétienne? Les avis différaient, et, chose curieuse, les deux solutions opposées s'appuyaient l'une et l'autre sur le même axiome : *confiteor unum baptisma*, il n'y a, il ne peut y avoir qu'un seul baptême.

En Afrique, dans la province d'Asie, en Syrie, on interprétait l'axiome en ce sens que, le seul baptême étant celui que confère l'Eglise catholique, le rite d'initiation des hérétiques était sans valeur. A ceux qui se convertissent, il faut donc imposer toutes les cérémonies accoutumées parmi les orthodoxes. On se fondait, pour ce faire, sur une tradition que l'on prétendait ancienne, ce qui n'était peut-être pas tout à fait exact, sur cette idée aussi que, l'Eglise catholique possédant seule le Saint-Esprit, pouvait seule le donner aux catéchumènes. En tout cas, soit en Orient, soit en Afrique, l'uniformité s'était établie; un concile africain tenu sous l'évêque Agrippinus vers 220, des synodes célébrés vers la même époque à Iconium, à Synnade y avaient pourvu. Un raisonnement assez spécieux appuyait la tradition, que Tertullien avait déjà fait valoir : le baptême a été donné par Dieu à nous, catholiques; les hérétiques, n'ayant aucun rapport avec nous, n'ont point de part à ce don. Catholiques et hérétiques n'ont en

commun ni le même Dieu, ni le même Christ, ni donc non plus le même baptême. Quand nous recevons les convertis dans l'Eglise nous ne leur renouvelons pas, nous leur donnons, pour la première fois, une initiation qu'ils n'ont jamais reçue.

A Rome, et aussi en Egypte, l'on raisonnait et l'on procédait autrement. On considérait que le baptême reçu chez les hérétiques était valable, sans se préoccuper beaucoup ni des conditions dans lesquelles il avait été conféré, ni du symbole baptismal dont il était la conclusion. Dès lors aux hérétiques convertis on se contentait d'imposer les mains, rite qui était celui de la pénitence aussi bien qu'une des parties de la consignation. L'usage s'appuyait sur une tradition immémoriale. Il invoquait surtout cette raison que le rite sacramentel a, par lui-même, indépendamment du ministre qui le donne, une valeur en soi, que l'on était assez en peine de préciser. On ne précisait pas davantage si les dispositions du candidat au baptême jouaient quelque rôle dans l'attribution par Dieu des dons propres qui étaient toute la raison d'être du sacrement. Si le principe d'où l'on partait était excellent, il aurait gagné à être mis en sécurité par un certain nombre de distinctions qui viendront seulement dans la suite.

Quoi qu'il en soit, les deux usages avaient coexisté pacifiquement durant la première moitié du IIIe siècle. Les difficultés commencèrent en Afrique en 254. Des hésitations, des doutes sur la valeur de la pratique africaine se firent jour, que l'on pense avoir été excités par une propagande exercée dans le sens des idées romaines, peut-être même par un document plus ou moins officiel émané de Rome, où l'on insistait sur le respect dû aux traditions de la « chaire de Pierre ». Jusque-là les rapports de Cyprien avec « l'Eglise transmarine » avaient été bons. L'évêque de Carthage avait contribué à détacher de Novatien les confesseurs révoltés contre le pape Corneille; de bonnes relations avaient continué avec le pape Lucius; mais depuis l'accession du pape Etienne (254-257) une certaine tension régnait entre les deux sièges. Au vrai, les théories que professait Cyprien sur l'organisation des pouvoirs dans l'Eglise

ne lui permettaient guère d'apprécier à sa juste valeur l'autorité traditionnelle de la chaire romaine. Voyant, ou croyant voir, l'action du pape Etienne dans les hésitations africaines, il réunit successivement ses collègues à l'automne de 255 et au printemps de 256, leur fit préciser la doctrine regardée par eux comme traditionnelle, à savoir la nullité du baptême des hérétiques, et donna communication de ces décisions au pape Etienne dans une lettre où il revendiquait pour chaque évêque « le droit d'agir à sa guise sans avoir de compte à rendre qu'à Dieu ». On allait droit à un conflit. Le pape Etienne, très froissé, se décidait à brusquer les choses. Comme jadis Victor l'avait fait pour la question pascale, il adressa aux diverses Eglises une lettre prescrivant de se conformer pour la pratique baptismale à l'usage romain, menaçant de rompre avec celles qui ne reconnaîtraient pas la validité du baptême des hérétiques. Cyprien, par malheur, n'était pas homme à reculer; un concile réuni par lui en septembre 256, et dont le procès-verbal est partiellement conservé, maintint l'usage africain, non sans faire à la prétendue tyrannie de l'Eglise romaine des allusions suffisamment transparentes. Sans discuter l'ordre de Rome, on se contentait de l'ignorer; en même temps on cherchait des alliances en Orient, où, il le paraît du moins par une lettre de Firmilien de Césarée en Cappadoce, les procédés du pape Etienne avaient semblé violents. La Providence ne permit pas qu'un schisme éclatât, sur une question si pleine de malentendus, par le fait de gens qui avaient par ailleurs, bien mérité, de l'Eglise. Sans que l'on puisse dire, faute de documents, comment l'imbroglio se dénoua, on sait que le plus grand évêque d'Orient, Denys d'Alexandrie, s'interposa et, comme jadis Irénée à Victor, recommanda au pape Etienne plus de modération. Celui-ci mourut d'ailleurs le 2 août 257. Son successeur Xyste II, toujours sur le conseil de Denys, se montra plus modéré; des relations amicales se renouèrent entre Rome et Carthage, chacune d'elles continuant, pour l'instant, à garder son usage. Les questions relatives au baptême des hérétiques ne se régleront que progressivement au cours du IV^e^ siè-

cle et par des distinctions qui avaient été d'abord méconnues. Et puis la persécution de Valérien allait mettre un terme aux irritantes questions de personnes. Le 6 août 258, le pape Xyste mourait martyr; le 14 septembre, c'était le tour de saint Cyprien. Seul des grands évêques du passé, Cyprien figure aujourd'hui, à côté des premiers papes, au canon de la messe romaine.

LA CRISE FINALE. LA GRANDE PERSÉCUTION LA PAIX CONSTANTINIENNE

La grande persécution. — L'édit de Milan.

UN certain nombre de documents contemporains illuminent d'un vif éclat quelques moments de l'histoire ecclésiastique au IIIe siècle. Puis, brusquement, tout s'éteint et nous sommes à peu près sans nouvelles des quarante dernières années. C'est l'époque, avons-nous dit, où, dans l'Empire, le christianisme se faisait sa place, où il commençait à déborder par-delà même les frontières. Surtout il s'introduisait dans les rangs les plus divers de la société. Ce n'est plus, comme au Ier et même au IIe siècle, une religion de petites gens, où les personnages considérables sont des exceptions que l'on cite. Dans les villes, tout au moins, on rencontre des chrétiens partout, aussi bien dans les rangs de l'administration impériale que parmi la noblesse sénatoriale, les gens de loi ou d'affaires. L'armée en compte beaucoup, malgré les préventions qu'entretiennent certains rigoristes contre le métier militaire. Si l'on se rappelle qu'en 244 l'empereur Philippe l'Arabe était chrétien, que, dans les dernières années du IIIe siècle, la femme et la fille de Dioclétien étaient au moins catéchumènes, on se rendra un compte plus exact de cet envahissement progressif de toute la société romaine

par le christianisme. Un jour allait venir, semble-t-il, où sans secousses l'Empire se proclamerait chrétien.

Or, contrairement à toutes les prévisions, ce résultat ne fut atteint qu'au prix d'une terrible crise, qui, si elle causa à l'Eglise de terribles douleurs, hâta par ailleurs le triomphe officiel du christianisme et réalisa une coupure décisive entre l'ancien état de choses et le nouveau.

La grande persécution. — Ce fut l'empereur Dioclétien qui déchaîna cette tempête. Bon serviteur de la « chose romaine », comme en témoignent les importantes réformes opérées par lui dans toutes les administrations de l'Empire, il avait gardé toute fidélité à la vieille conception de l'Etat religieux. On le vit bien en 296 dans la question du manichéisme, dont la propagande partie de Perse commençait à inquiéter le gouvernement impérial : les peines les plus sévères étaient portées contre les chefs de la secte et même contre les simples adhérents; les considérants de l'édit énonçaient en termes formels le devoir pour l'Etat de s'opposer aux nouveautés religieuses, de défendre et les dieux de la République et la religion qui les honorait. Devant le christianisme toutefois, plus solidement ancré, on pouvait hésiter, et de fait, pendant un certain temps, les scrupules du politique balancèrent chez l'empereur les intransigeances du doctrinaire. Il fallut, pour décider la persécution, l'intervention de Galère, le second de Dioclétien pour l'Orient, tout pénétré, au dire de Lactance, de fanatisme antichrétien. Du moins Dioclétien voulait-il que la répression ne fût pas sanglante; mais une fois entré dans les voies de la violence il lui fut impossible de s'arrêter.

Dès 302, on commença par l'épuration de l'armée, mesure prudente si l'on tient compte du pouvoir de la troupe à cette époque et du grand nombre de chrétiens que l'on y trouvait, même dans les plus hauts grades. Tous les militaires furent contraints de sacrifier, sous peine d'exclusion, peine grave dans une armée de métier; une quantité de chrétiens quittèrent ainsi le service. En février 303, Galère arrachait à Dioclétien

un édit plus général : les assemblées chrétiennes seraient interdites, les églises démolies, les livres saints brûlés; tous les fidèles devraient faire acte d'idolâtrie, sous peine de dégradation civique dont les effets variaient selon les classes. Sur l'heure même l'église de Nicomédie, résidence de Dioclétien fut rasée; sous prétexte de troubles divers, des violences sanglantes s'exercèrent dans la ville. Dans le reste de l'Empire on s'en tint à l'exécution stricte de l'édit, au moins pour la destruction ou la mise hors service des lieux de culte et la recherche des livres saints; les articles relatifs aux personnes furent moins strictement exécutés. Des tentatives de révolte qui éclatèrent bientôt en Syrie et en Arménie servirent de prétextes à de nouvelles sévérités. Dans le courant de 303, l'arrestation fut prescrite de tous les membres du clergé, que l'on maintiendrait en prison en cas de refus de sacrifier. Bientôt d'ailleurs la peine de mort fut portée contre les récalcitrants : la persécution sanglante commençait. Elle allait s'étendre à tous les chrétiens, car au printemps de 304 un édit parut, qui visait tous les fidèles. Tous, dans chaque ville, devraient offrir publiquement des sacrifices ou des libations aux idoles. En 250 des commissions ambulantes avaient parcouru les provinces pour assurer l'exécution d'un ordre semblable; nous ignorons comment fut, en 304, organisée l'inquisition; quelques indices semblent montrer qu'en divers endroits des idoles furent placées à l'entrée des villes ou des marchés, devant lesquelles les passants devaient faire quelque acte religieux, que surveillaient les policiers. Cette précaution pouvait amener la découverte d'un grand nombre de chrétiens.

Toutefois l'absence d'un plan commun de recherche et de répression imposé à tout l'Empire explique comment les effets de la législation partie de Nicomédie furent très variables, suivant les différentes régions de la tétrarchie. Dans les Etats de Constance Chlore (Bretagne, Gaule, Espagne), les autorités firent montre de mansuétude, et, s'il y eut peut-être quelques exécutions sanglantes, ce furent, à coup sûr, des exceptions. Mais dans le reste de l'Empire la persécution sévit avec

véhémence, malgré les nombreux changements du personnel dirigeant qui modifient la tétrarchie de 305 à 308. On revit donc, en presque toute l'Eglise, les scènes de la persécution de Dèce, des confesseurs, des martyrs, des fuyards, des renégats aussi, hélas, et en grand nombre. La précision des témoignages contemporains ne peut laisser aucun doute sur la quantité considérable de martyrs que fit la persécution, sur l'atrocité toute spéciale des supplices inventés pour arracher aux chrétiens l'apostasie ou punir leur obstination. Sans doute, à partir de 307, la peine des travaux forcés (*metalla*) remplaça le plus ordinairement la peine de mort. Ce n'était guère qu'un accroissement de souffrances pour les malheureux condamnés. Les carrières d'Egypte, les mines de cuivre de Phaéno, au sud de la Mer Morte, virent se dérouler d'effroyables scènes. Ces lieux affreux restèrent longtemps célèbres dans les récits de martyres.

C'était l'Orient surtout, sous le gouvernement de Galère et de Maximin Daïa, qui connaissait les pires horreurs de la persécution. Elle y dura sept ans. L'Occident, dont nous avons déjà dit que certains pays avaient été presque complètement épargnés, avait depuis 307 commencé à respirer. Les deux empereurs Constantin et Licinius, et l'usurpateur Maxence, qui commandait à Rome, avaient, pour des raisons fort différentes, laissé à leurs sujets une assez large tolérance. Brusquement, en 311, on apprit que Galère, entraînant avec lui Maximin Daïa, accordait officiellement aux chrétiens le droit d'exister, et se recommandait, dans les affres de son agonie, aux prières des fidèles qu'il avait si cruellement persécutés. Etait-ce la paix définitive? On pouvait l'espérer, puisque, même Galère mort, Maximin Daïa, dont le fanatisme était pareil, donnait au préfet de prétoire l'ordre verbal de cesser les poursuites. Toutefois l'esprit persécuteur reprenait bien vite le dessus chez le souverain de l'Orient; des tracasseries, des vexations, des violences, bientôt même des exécutions sanglantes vinrent faire sentir aux chrétiens d'Orient la rigueur de leur situation qui contrastait si péniblement avec celle de leurs frères d'Occident.

L'édit de Milan. — Là-bas on était tout à la joie. Le souverain des Gaules, Constantin, venait de se débarrasser de l'usurpateur Maxence dans la bataille du Pont Milvius, dont il attribuait l'heureuse issue au Dieu des chrétiens (28 octobre 312). Reçu à Rome en libérateur, il se rencontrait quelques semaines plus tard, à Milan, avec son collègue Licinius, souverain de l'Illyricum. Ensemble les deux empereurs occidentaux y convenaient des mesures à prendre pour le rétablissement de la tranquillité du monde romain, et spécialement de la paix religieuse. Cette politique de tolérance, on voulait contraindre Maximin Daïa à la pratiquer lui aussi. A vouloir s'y opposer, l'empereur oriental allait bientôt perdre et la couronne et la vie. En août 313, l'Empire n'a plus que deux souverains : Constantin pour l'Occident, Licinius pour l'Orient, tous deux décidés à mettre en pratique, quoique dans un esprit tout différent, les stipulations arrêtées de concert dans l'*Edit de Milan*.

On désigne sous ce nom l'édit qui mit fin à la situation incertaine où se débattait depuis deux siècles et demi le christianisme. Bien que le texte exact du document officiel ne soit pas absolument certain, on peut être sûr de l'esprit qui le dictait. Les considérants valent la peine d'être soulignés. L'édit rendu en 311, et qui porte les noms de Galère, de Constantin et de Licinius, s'il reconnaissait l'existence des chrétiens, ne le faisait qu'à contre-cœur, et vu l'impossibilité de les ramener à la coutume des anciens (*mos majorum*); en somme les nécessités politiques forçaient à faire brèche au vieux principe romain de la religion d'Etat. Ici au contraire, en 313, un principe nouveau se faisait jour : le souci du bien public, autant que le respect dû à la divinité commandent qu'on laisse à toute opinion religieuse la liberté de se produire. Dès lors l'édit assure, pour l'avenir, la liberté de conscience à tous, aux chrétiens comme aux autres. « A chacun est accordée la faculté de suivre ses observances et son culte, comme il convient à la tranquillité de nos temps. » En même temps il ouvre aux persécutés d'hier un droit à réparation pour les dommages qui

leur ont été causés : les biens ayant appartenu aux collectivités, chrétiennes, qu'il s'agisse de lieux de culte (églises, cimetières) ou d'immeubles sans destination religieuse, leur seront restitués. Ceux qui auraient été aliénés seront d'office, et sans action judiciaire, rendus par les détenteurs actuels, sauf, pour ceux-ci, le droit à indemnité de la part du fisc impérial.

On remarquera le caractère de l'édit. Emanant de deux princes dont l'un, Licinius, est et demeurera païen, tandis que l'autre, Constantin, n'est pas encore chrétien, il se tient sur le domaine du droit commun et de la simple tolérance, chose unique dans l'histoire religieuse de l'antiquité! Ajoutons que cette tolérance ne repose pas sur le principe de l'indifférence de l'Etat en matière religieuse, mais bien plutôt sur cette idée que toute observance cultuelle est un hommage rendu à la divinité. Cette divinité n'est point d'ailleurs le Dieu personnel de la Révélation et de l'Evangile, mais bien plutôt une divinité abstraite à laquelle la majorité des esprits cultivés se ralliait en ce moment même. Ce *numen divinum*, cette *divinitas* dont parlent les textes de l'époque, Licinius l'admettait tout en gardant ses rites païens, et Constantin s'y arrêtait, pour l'instant, bien que dès lors sa pensée s'écartât définitivement du paganisme. Il serait donc prématuré de parler, en 313, de la conversion de Constantin; l'adhésion foncière au christianisme, elle viendra un jour. Pour l'instant, si elle est déjà l'accomplissement d'un devoir religieux, l'initiative de la pacification est d'abord une mesure de sage politique, qui ne va pas tarder d'ailleurs à porter ses fruits.

Mais, après de telles secousses et de si extraordinaires revirements, la paix religieuse ne pouvait se rétablir du jour au lendemain. Sans doute il y eut, sitôt après la disparition de Maximin Daïa, un moment où toute l'Eglise, en Orient comme en Occident, connut les joies du triomphe et de la rénovation. Moment vite passé, car bientôt la tolérance du souverain oriental, Licinius, va s'affaiblir de plus en plus, jusqu'à être une véritable défaveur qui, exacerbée par des arrière-pensées politiques, finira par tourner à la persécution ouverte.

Sentant que ses sujets chrétiens enviaient la situation de leurs frères d'Occident, appelaient peut-être de leurs vœux Constantin, dont le rêve de monarchie unique se dissimulait à peine, Licinius reprit à l'égard des fidèles les mêmes mesures vexatoires qu'au lendemain de l'édit de Milan avait préconisées Maximin Daïa. Des mesures de police limitèrent la liberté des assemblées chrétiennes; une fois de plus on procéda à l'épuration de l'armée et de l'administration, enfin, tout empirant, on revit des scènes de persécution que l'on pouvait croire pour toujours disparues: églises détruites, ecclésiastiques condamnés aux mines, et même, sous des prétextes divers, où la politique se mêlait, exécutions capitales.

Tout ceci ne pouvait qu'envenimer les relations entre les deux empereurs, déjà franchement mauvaises depuis 314. Pour des raisons militaires, la guerre reprit en 323. Battu en Thrace, en Bithynie, Licinius fut bientôt réduit à implorer la clémence de Constantin. Provisoirement il eut la vie sauve, quelque temps plus tard il serait exécuté, à Thessalonique, au mépris de la foi jurée; Constantin demeurait seul empereur; la paix constantinienne allait désormais s'étendre à tout l'ensemble de l'Empire romain.

DEUXIÈME PARTIE

L'ÉGLISE ET L'EMPIRE CHRÉTIEN

CHAPITRE PREMIER

LE CHRISTIANISME RELIGION D'ÉTAT

Constantin. — Les fils de Constantin. — Julien l'Apostat. — Valentinien et Valens. — Gratien et Théodose.

L'ÉDIT de Milan, avec la tolérance officielle qu'il accorde à toutes les formes religieuses, représente, avons-nous dit, un moment unique dans l'histoire de l'antiquité. Un instant, l'Etat romain abandonnait la vieille conception suivant laquelle la Cité est tenue d'organiser le culte divin, et donc de ne laisser à l'arbitraire ni les formes extérieures de la religion, ni les conceptions profondes qui les inspirent. Instant fugitif ! Bien vite, en effet, les vieilles habitudes de pensée et d'action vont reprendre le dessus, et la religion d'Etat va s'imposer de nouveau avec plus d'autorité que jamais, mais la religion d'Etat, ce va être désormais le christianisme, et le christianisme catholique. Sans doute, ce n'est pas du premier jour que ce renversement des rôles s'accomplit, mais, au lendemain même de l'édit de Milan, on peut voir se dessiner la tendance qui, en moins de vingt années, fera du christianisme une religion privilégiée, en attendant qu'il devienne une religion exclusive, la religion de l'empereur, de l'Etat. Cette tendance se manifeste d'abord par les bonnes dispositions dont témoigne le pouvoir à l'endroit de l'Eglise catholique, l'hostilité plus ou moins sourde dont il entoure soit les dissidents du christianisme, soit les tenants de l'ancienne religion, de quoi

d'ailleurs l'Eglise ne songe point à prendre ombrage. A peine même s'inquiète-t-elle d'une autre manifestation qui ne laisse pas d'abord de la surprendre, je veux dire une ingérence du pouvoir civil en des choses qui semblent appartenir à un domaine réservé. Issue d'une très noble préoccupation, celle d'aider l'Eglise à maintenir chez elle l'unité de la croyance, cette ingérence impériale ne tardera pas à présenter les plus graves inconvénients. Un jour viendra, et il viendra vite, où les empereurs, se piquant de théologie, interviendront sans discrétion dans les choses du dogme ou de la morale. Ces usurpations, parfois déguisées, souvent flagrantes, se multiplieront au cours de l'histoire ecclésiastique dans la période que nous allons étudier. Elles sont, ne craignons pas de le dire, la rançon, chèrement payée, du protectorat dont l'Eglise fut alors entourée. C'est ce régime de faveur dont nous devons d'abord montrer l'évolution, réservant aux chapitres suivants la narration des controverses disciplinaires ou doctrinales.

Constantin. — Parti du simple monothéisme à couleur plutôt philosophique, l'esprit de Constantin avait, après l'édit de Milan, évolué assez rapidement dans le sens d'une adhésion de plus en plus ferme au christianisme. Adhésion purement intellectuelle d'ailleurs, et qui ne deviendra que beaucoup plus tard conversion au sens plein du mot. Inscrit comme catéchumène à un âge avancé, Constantin ne sera baptisé que sur son lit de mort, et par un évêque arien! Toutefois, même cantonnée dans ce domaine, l'adhésion de l'empereur à la religion chrétienne devait lui dicter bien vite à l'égard de celle-ci, comme à l'endroit des autres cultes, une attitude qui ne pouvait guère demeurer celle de l'édit de Milan. Et cette attitude ne ferait que s'accentuer après la disparition de Licinius.

Constatons d'abord la faveur croissante que témoigne l'empereur au christianisme. Elle se manifeste, dès le début, par des largesses considérables faites aux églises ruinées par la persécution, ce qui constitue un dépassement de l'édit de paci-

fication. Un personnage ecclésiastique, qui jouera par la suite un rôle des plus importants, Hosius, évêque de Cordoue, apparaît dès ce moment dans les conseils de l'empereur, distributeur des libéralités impériales en même temps qu'inspirateur des diverses mesures adoptées. Et voici que le patrimoine de l'Eglise, si gravement entamé, se reconstitue, mais plus opulent et plus magnifique; des édifices anciens lui sont attribués, tel à Rome le palais des Laterani (le Latran) qui avait appartenu à Fausta, femme de Constantin. Bientôt commence, grâce à la munificence impériale, la construction des grandes basiliques romaines : basilique du Latran (la basilique constantinienne par excellence), basilique vaticane, Sainte-Agnès sur la voie Nomentane, Saint-Paul hors-les-murs, Saint-Laurent, tandis qu'un peu plus tard la mère de l'empereur, sainte Hélène, fait construire dans le palais des Sessoriani, une basilique qui rappellera le souvenir des lieux saints de Palestine (Sainte-Croix-de-Jérusalem). Aussi bien, après le triomphe sur Licinius, la piété de l'impératrice mère et de son fils, s'était-elle attachée à glorifier, dans la Terre Sainte, les lieux célèbres soit de l'Ancien Testament, soit de l'histoire évangélique. On travailla d'abord à Jérusalem, où s'éleva bientôt la basilique de l'*Anastasis* abritant à la fois le Golgotha et le Saint-Sépulcre; la dédicace en fut célébrée solennellement le 14 septembre 335[1]. Plus tard Hélène fit construire le sanctuaire de Bethléem et l'église du Mont-des-Oliviers. Antioche et Nicomédie furent aussi dotées d'églises magnifiques, à la construction desquelles contribua l'empereur. Mais ce fut surtout à Constantinople que se prodigua la passion du fondateur de la ville pour les constructions soit religieuses, soit civiles. Abandonnant Rome, trop peuplée de souvenirs païens, l'empereur ne cachait pas son intention de faire de sa nouvelle résidence une ville toute neuve et absolument chrétienne, digne capitale d'un nouvel empire, nouvelle Rome qui devait dans sa pensée éclipser l'ancienne. La dédicace en fut célébrée le 11 mai 330.

Ces dépenses somptueuses en faveur de l'Eglise n'étaient pas les seuls indices de la bienveillance impériale; quelques

mesures législatives furent prises, qui favorisaient directement le clergé catholique. La plus appréciée fut celle qui exemptait les clercs des fonctions publiques particulièrement onéreuses, entre autres de la charge de *curiale*, redoutée à juste titre. Il fallut d'ailleurs réglementer bien vite cette exemption, qui risquait de priver les municipes du concours de beaucoup de citoyens fortunés. Cette immunité rentrait, il est vrai, jusqu'à un certain point dans le droit commun; depuis longtemps l'exemption des charges municipales était accordée non seulement aux sacerdoces païens, mais à d'autres professions considérées comme utiles à la cité. On en dira autant de la permission accordée aux chrétiens de tester en faveur des églises; cette mesure égalait en somme les églises aux temples païens qui avaient eu, de tout temps, le droit de recevoir dons et legs. D'autres mesures eurent pour but de mettre le code romain plus en harmonie avec l'idée chrétienne : abolition du supplice de la croix et du *crurifragium;* défense de marquer les condamnés au visage, « fait à la ressemblance de la beauté divine »; abolition des lois portées par Auguste contre le célibat; facilités accordées aux affranchissements d'esclaves, qui pourront avoir lieu dans l'église et en présence de l'évêque.

Ces faveurs impériales ne vont pas, il faut l'ajouter, à tous les chrétiens. Il existe pour lors, en dehors de l'Eglise catholique, un certain nombre de communautés dissidentes, marcionites, montanistes, novatiennes, voire quelques loges gnostiques. Leur existence choque, dès le principe, le souci d'unité et de symétrie de Constantin, son goût pour la monarchie, qui doit régner aussi bien dans les choses du ciel que dans celles de la terre. On les tolérera pourtant, au moins d'une manière provisoire, d'accord avec la lettre de l'édit de Milan. Mais cette tolérance dédaigneuse les exclut délibérément des faveurs accordées aux catholiques. Quant aux dissidences qui tendent à se produire à l'époque même de Constantin, nous verrons bientôt comment tout l'effort de la politique impériale consiste à les prévenir, à les entraver, à les réduire, au besoin par la force, si la persuasion vient à échouer.

On comprend dès lors qu'à l'égard du paganisme l'empereur se soit départi de plus en plus de la neutralité que semblait imposer l'édit de Milan. Toutefois cette attitude demeure encore réservée tant que subsiste Licinius. Sans doute Constantin, bien qu'il ait conservé toute sa vie le titre de *Pontifex maximus*, ne fait plus jamais, à partir de 312, d'actes positifs du culte païen, du moins les cérémonies du paganisme semblent encore partie intégrante de la vie officielle. A plus forte raison n'est-il pas question de mettre des entraves à la vieille religion. Les lois portées en 319 et en 321 sur la magie et les abus de l'haruspicine ou de l'art divinatoire sont du même ordre que diverses mesures prises par des empereurs authentiquement païens. Licinius supprimé, le souverain est plus libre d'exprimer ses sentiments à l'endroit des vieux cultes ; il ne dissimula plus, dès lors, le mépris qu'ils lui inspiraient, et l'on sentit vite, surtout en Orient, sa résidence habituelle, que les faveurs impériales n'iraient plus aux fonctionnaires attardés dans la vieille religion. Cette constatation ne fut sans doute pas étrangère aux conversions qui se remarquent alors en grand nombre dans les hautes classes de la société. A Rome, la capitale délaissée, le vieil esprit païen se maintiendrait beaucoup plus longtemps dans l'ancienne noblesse et particulièrement au Sénat.

Il ne faudrait pas croire, néanmoins, sur l'affirmation d'écrivains chrétiens de l'époque, que Constantin ait déclaré la guerre au paganisme, aux temples, aux sacrifices. Il y eut, sans doute, des temples dépouillés de leurs richesses artistiques, qui vinrent embellir Constantinople : caprice de bâtisseur absolu et d'amateur trop puissant; il y eut des temples fermés, pour des raisons qui ressortissaient à la police des mœurs; il y en eut d'abattus, et souvent par l'initiative des villes elles-mêmes, qui, entièrement chrétiennes, les jugeaient inutiles. Mais dans l'ensemble l'édit de Milan fut à peu près respecté dans sa lettre, s'il ne l'était plus tout à fait dans son esprit.

Les fils de Constantin. — Au fur et à mesure que les conversions vont entamer la masse païenne, la liberté des cultes, proclamée en 313, ira se restreignant. La chose est particulièrement sensible sous le règne des fils de Constantin (337-361). Des lois successives prohiberont d'abord l'exercice public, puis la pratique même secrète du culte païen. Une loi de 341, rendue par Constant et Constance, interdit les sacrifices, sous des peines qui ne sont d'ailleurs pas précisées. Elle est renforcée en 353 par une loi, édictée par Constance, désormais seul maître de l'Empire, loi de persécution, puisqu'elle prescrit la fermeture des temples, interdit les sacrifices païens sous peine de mort et de confiscation des biens. Mêmes prohibitions dans une loi de 356, promulguée, il vaut la peine de le signaler, sous les noms de Constance et du César Julien. On remarquera néanmoins que le seul acte du culte païen qui soit rigoureusement proscrit, c'est le sacrifice; une bonne partie des pompes extérieures de l'ancien culte et des institutions qui y pourvoyaient continua à subsister. Un événement non moins caractéristique de la défaveur croissante du paganisme ce fut l'enlèvement de la statue de la Victoire qui présidait aux délibérations du Sénat. Constance, venu pour la première fois à Rome en avril 357, ne voulut entrer, dit-on, dans la salle des séances, que la statue et l'autel, où les sénateurs païens jetaient en passant quelques grains d'encens, n'eussent été supprimés.

Cette législation antipaïenne ne fut d'ailleurs pas appliquée avec la rigueur que laisserait supposer le texte. Disons d'abord qu'il n'y eut pas de martyrs païens régulièrement condamnés par les autorités. Mais il put y avoir, de ci, de-là, des violences sanglantes à la suite de mouvements populaires, qui firent alternativement des victimes de l'un et de l'autre côté. Des scènes de sauvagerie dirigées par des groupes fanatiques contre des païens seront encore signalées, à Alexandrie, au début du V^e^ siècle. Quant à la législation contre les temples, elle fut appliquée dans les endroits où les païens étaient la minorité; des temples furent souvent détruits, et leurs maté-

riaux employés à la construction d'églises chrétiennes; plus rarement les chrétiens s'installèrent dans les sanctuaires abandonnés. Dans les villes, au contraire, où le paganisme dominait, la loi ne fut pas plus exécutée contre les temples qu'elle ne l'était ailleurs contre les personnes. Comment l'eût-elle été à Rome, où le préfet urbain, en 359, était le païen Tertullus, qui, au dire d'Ammien Marcellin, osait encore sacrifier?

Ainsi la politique religieuse de Constance, si elle accéléra la chute du paganisme là où il tombait de lui-même, ne réussit pas à entamer la vieille religion là où elle dominait encore. Quel était d'ailleurs le christianisme dont l'empereur entendait imposer la profession? Ce n'était point, à coup sûr, nous le dirons plus loin, le catholicisme authentique, qui fut rarement persécuté d'une manière aussi persévérante que sous son règne. Pour faire triompher le christianisme de contrebande dont il avait élaboré la formule, Constance, quand il fut seul maître de l'Empire en 353, ne recula pas devant les pires violences. Témoins des scènes qui déshonoraient les églises d'Alexandrie en 356 et 357, les païens s'écriaient : « Constance s'est fait hellène (païen), et les ariens ont reconnu nos mystères! » C'était inexact, mais voici venir le successeur de Constance, qui vérifie au mieux cette joyeuse exclamation. Julien est redevenu païen, une dernière fois l'empereur romain a reconnu les mystères de l'ancienne religion!

Julien l'Apostat. — Ce que fut ce « revenant du paganisme », il faut, pour le comprendre, dire quelques mots de la vie antérieure du César Julien, qui est resté, pour les historiens ecclésiastiques, Julien l'Apostat. Neveu de Constantin, cousin germain de Constant et Constance, Julien, né en 331, appartient à une famille chrétienne. En 337 il échappe seul, avec son demi-frère Gallus, au massacre des siens, massacre dont les fils de Constantin semblent bien porter la responsabilité. Traité d'abord en parent dangereux par son cousin Constance, il a été relégué avec Gallus en un lointain château

de la Cappadoce. En 351, Constance, seul survivant des fils de Constantin, s'est préoccupé, n'ayant pas de fils, d'assurer la continuité de la dynastie; il a promu Gallus au rang de César, lui a confié le gouvernement de l'Orient, puis s'en est débarrassé en 354. Durant ces trois années, Julien a vu sa captivité se desserrer; il a visité Constantinople, Nicomédie, Athènes; il y a pris contact avec la culture hellénique, qu'on lui a dissimulée jusque-là. En 355, il est appelé à la cour de Milan pour être associé au gouvernement, et la manière dont s'acquitte de l'administration des Gaules ce jeune homme de vingt-quatre ans fait présager un règne glorieux. Requis en 360 d'emmener ses troupes en Orient, il se met en devoir d'obéir aux ordres de Constance; mais voici que son armée, rassemblée à Paris, le proclame empereur. C'est la guerre avec son cousin! Les deux adversaires marchent l'un contre l'autre au cours de 361; mais Constance meurt de sa belle mort, le 3 novembre, au pied du Taurus, Julien reste seul empereur; le 11 décembre 361 il fait son entrée solennelle dans la cité de Constantin « l'égal des apôtres ».

Il y arrivait païen, s'il était parti des Gaules encore chrétien de nom. Aussi bien c'était l'aboutissement d'une longue évolution intérieure, qui l'avait amené de la foi chrétienne au paganisme dévot et même fanatique. Dégoût des luttes confessionnelles qui, depuis vingt-cinq ans, déchirent les chrétiens, attirance de l'hellénisme, séduction de la philosophie néoplatonicienne, qui donne des mythes païens un semblant d'explication rationnelle, tout cela contribue à le détacher du christianisme sec, froid, querelleur où il a été élevé, à le conquérir à un paganisme très spécial. La religion à laquelle il se rallie de son propre aveu à partir de 350, bien qu'il continue à pratiquer extérieurement les rites chrétiens, ce n'est pas, en effet, le paganisme officiel de la vieille Rome; ce n'est pas même, quoi qu'il en pensât, l'hellénisme classique, mais bien plutôt un syncrétisme néoplatonicien, dont le culte essentiel était celui du Dieu-Soleil, incarnation et symbole des diverses forces de la nature. Du néo-platonisme Julien a retenu surtout

l'exaltation mystique, le désir d'entrer en contact intime et personnel avec la divinité; cette communion extatique, il croit, à plusieurs reprises, l'avoir éprouvée. Telles étaient les pensées que Julien dissimulait encore en janvier 361, au début de sa campagne contre Constance, et qu'il fit soudain éclater durant l'été de 361 alors que, en toute célérité, il traversait l'Illyricum. Sur son passage, les temples se rouvraient; lui-même, au dire de Libanius, y célébrait des sacrifices. L'empereur romain était redevenu païen!

La religion de Julien devenait aussi la religion de l'État. Mais l'essentiel était de lui faire prendre corps et, pour cela, d'infuser un nouvel esprit au paganisme expirant. Au milieu des soucis de mille sortes qui l'assiègent, Julien ne perd pas de vue la grande entreprise à laquelle il se croit appelé par une voix d'en haut : la réforme de la vieille religion. Inconsciemment et par un curieux phénomène d'imitation, le voici amené à rénover le paganisme antique sur le modèle de la religion chrétienne, s'efforçant de lui donner un dogme, une morale, une discipline, un sacerdoce, une hiérarchie; demandant aux prêtres païens (jamais ils n'y avaient songé!) d'être apôtres et prédicateurs; leur imposant, chose plus extraordinaire encore, d'être des hommes de prière et de vie intérieure; les incitant aux œuvres d'assistance et de charité que, depuis leur apparition, pratiquaient les chrétiens. Le succès fut médiocre, à vrai dire, et les survivants des vieux collèges sacerdotaux durent être fort surpris des exigences de l'empereur.

Galvaniser le paganisme, lui rendre sa place de religion officielle, rouvrir les temples et recommencer les sacrifices, c'était peu, si l'on ne parvenait à faire reculer le christianisme. Julien s'y employa activement, ne voulant pas, à vrai dire, de persécution sanglante, mais mettant tout en œuvre pour nuire aux « galiléens ». Une fois de plus l'armée et l'administration furent épurées; les immunités accordées jadis aux clercs retirées. Ordre fut donné aux chrétiens de restituer les temples païens qu'ils avaient envahis, de reconstruire ceux qu'ils avaient détruits. La réaction s'exaspérant, on en vint à

retirer aux fidèles certains droits qui appartenaient à tous. L'enseignement, dans l'Empire, était entièrement libre et c'est à peine si l'État s'en préoccupait. Julien, le premier, légifère sur la matière, interdisant aux maîtres chrétiens l'enseignement de la grammaire et de la rhétorique d'après les classiques païens. C'était une prohibition fort grave, à une époque où toute la culture se donnait à l'aide des écrivains antiques, où Homère était le livre classique dans quoi l'on apprenait le grec, Virgile le manuel d'enseignement du latin. Sans doute Julien n'interdisait pas aux jeunes chrétiens la fréquentation des écoles païennes, mais une telle fréquentation paraissait fort suspecte aux familles chrétiennes; dans la pratique, la mesure imaginée par Julien aurait pu avoir de fâcheuses conséquences.

L'empereur néanmoins recula devant la persécution ouverte; mais il était inévitable que les mesures ordonnées, les excitations adressées aux foules païennes amenassent des violences. Il y eut quelques exécutions capitales, occasionnées par de véhémentes protestations de chrétiens, des tumultes populaires où des fidèles périrent. L'histoire de Marc, évêque d'Aréthuse, qui, en 337, avait sauvé Julien du massacre, et qui fut exposé à tous les outrages d'un peuples fanatisé, est restée célèbre. En Egypte, en Syrie, des prêtres et des vierges chrétiennes furent massacrés avec d'horribles raffinements de cruauté. Il est difficile de dire ce qu'eût amené un tel régime, en se prolongeant; en fait il y eut dans l'armée, dans la magistrature, à côté de résistances fort honorables, de nombreuses compromissions. Heureusement la tempête ne dura que dix-huit mois! Le 24 juin 363, Julien était blessé mortellement au cours d'une désastreuse campagne et mourait dans la même nuit. « Le Galiléen avait vaincu! »

Valentinien et Valens. — Avec Julien disparaissait la dernière chance d'un renouveau païen. L'armée désemparée avait élu Jovien comme empereur. C'était un chrétien, qui s'empressa de prendre le contre-pied de la politique religieuse

de son prédécesseur, tout en assurant, semble-t-il, aux païens la liberté de conscience et de culte. Mais il ne dura que huit mois, et fut remplacé par un autre élu des troupes, Valentinien Ier (364-375) qui, gardant le gouvernement de l'Occident, s'associa, pour gouverner l'Orient, son frère Valens (364-378). Les deux frères étaient chrétiens, d'ailleurs avec des nuances importantes. Foncièrement orthodoxe, Valentinien n'avait aucun dessein d'imposer par la force la foi qu'il professait, il s'abstint de toute mesure qui eût semblé une atteinte à la liberté de conscience proclamée à nouveau par Jovien, évitant de prendre parti entre païens et chrétiens, à plus forte raison entre les différentes confessions qui se réclamaient de Jésus. Tout différent était Valens; dévoué à l'arianisme que jadis avait appuyé Constance, il s'efforça par tous moyens d'imposer aux catholiques le symbole officiel de Rimini-Séleucie; dans son étrange prosélytisme, il en viendra à oublier les païens et parfois même à s'en faire des alliés dans sa lutte contre le christianisme orthodoxe. Nous reviendrons sur ces faits en étudiant la crise arienne, mais il fallait indiquer que le paganisme profita de ces furieuses divisions qui partageaient les chrétiens.

Gratien et Théodose. — Les jours du paganisme étaient néanmoins comptés. Les premiers coups sérieux lui furent portés en Occident par le fils de Valentinien Ier, Gratien (375-383). Dès son avènement, il refuse d'accepter les insignes du pontificat suprême, que ses prédécesseurs chrétiens avaient reçus jusque-là; en 382 il fait disparaître du Sénat romain la statue de la Victoire, enlevée en 357 par Constance, rétablie peu après. Indications très claires de son état d'esprit. Cette même année une mesure législative importante paraissait qui supprimait les exemptions, immunités, dotations des sacerdoces païens, rendait au fisc les terres possédées par les temples et restreignait considérablement leurs droits de recevoir legs ou donations. Ainsi était tranché le lien qui, de temps immémorial, unissait l'Empire et la religion traditionnelle. Celle-ci pourtant continuait à vivre et n'avait pas encore perdu tout

crédit surtout dans les hautes classes de la société. Théodose (379-395) va lui porter les derniers coups. Il avait commencé par assurer le triomphe de l'orthodoxie nicéenne sur l'arianisme, d'abord, puis sur les autres sectes chrétiennes. Une série de lois qui s'échelonnent de 381 à 394 avaient rendu la vie fort dure à tous les non conformistes, exigé de tous les chrétiens l'adhésion au catholicisme dans sa forme la plus nette. A plus forte raison le paganisme ne trouverait-il pas grâce devant lui. Une loi de 381, complétée en 385, interdit tout sacrifice offert en vue de connaître l'avenir; les temples pourtant restaient ouverts; ils seront fermés par une loi de 391; et l'année suivante paraîtra une dernière loi interdisant, sous des sanctions pécuniaires, les pratiques même familiales et privées du culte païen. Et ces lois ne restèrent pas lettre morte, la fermeture des temples donna lieu en diverses villes, telle Alexandrie, à des incidents violents.

Décidément le paganisme était frappé à mort; après la très courte réaction païenne qui suivit à Rome l'usurpation d'Eugène (392-394), Théodose, désormais souverain incontesté de tout l'Empire, obtient du Sénat un vote abolissant officiellement le paganisme à Rome. Décision symbolique, bien que sans portée réelle! Elle signifiait que dorénavant la vieille aristocratie romaine, dernier refuge des antiques traditions, reconnaissait l'impossibilité de lutter contre la nouvelle religion. Il demeurera des païens, certes, longtemps encore après les décrets de Théodose et de ses successeurs; de moins en moins, sauf quelques cas isolés, ils auront de l'influence. Un jour viendra où l'on n'en trouvera plus que dans les campagnes les plus retirées; et où le paganisme ne sera plus que la superstition des paysans (*paganus* = paysan, puis païen!)

CHAPITRE II

L'ÉTAT ROMAIN ET LES CONTROVERSES RELIGIEUSES AU IVe SIÈCLE

Le donatisme. — Le problème trinitaire dans la seconde moitié du IIIe siècle. — Arius et le concile de Nicée. — La réaction anti-nicéenne. — La restauration de l'orthodoxie.

Les premiers siècles de l'Eglise avaient connu d'ardentes querelles religieuses; du moins avaient-elles ce caractère de rester exclusivement affaires d'ecclésiastiques. La paix survenue, les discussions vont renaître : schismes engendrés par des questions de personnes, séparations doctrinales où sont en jeu des dogmes fondamentaux. Il n'y a pas lieu de s'en étonner, puisqu' « il faut qu'il y ait des hérésies ». Mais l'on remarquera que ces controverses, à partir du IVe siècle, accusent un degré spécial de virulence, aboutissent à des luttes inexpiables, à des déchirements qui s'éternisent. C'est que des questions d'ordre politique viennent trop souvent embrouiller des problèmes déjà complexes. L'ingérence du pouvoir civil en des matières qui échappent à sa compétence a produit presque autant de maux pour l'Eglise que les brutales prohibitions des trois premiers siècles.

Le IVe siècle a connu deux grandes querelles : L'une localisée en Afrique aboutit à la constitution d'une Eglise schismatique qui balancera, pendant un siècle, la fortune de l'Eglise catholique, c'est la controverse *donatiste*. L'autre, de bien plus

grande envergure, s'étendra à tout l'Empire, y causant d'incroyables troubles. C'est la controverse *arienne*. Si elle n'amène pas, sur le moment, la formation d'une Eglise dissidente, elle pèsera lourdement néanmoins sur les destinées ultérieures de la chrétienté. La plupart des nations barbares qui, au Vᵉ siècle, anéantiront l'Empire d'Occident n'auront d'abord connu le christianisme que sous la forme de l'homéisme officiellement imposé, pendant quelque vingt ans, par les empereurs Constance et Valens.

Le donatisme. — Comme le novatianisme est un fruit de la persécution de Dèce, le donatisme est une suite de la « grande persécution »; il naît à Carthage, de même qu'était partie de cette ville, en 251, l'impulsion qui avait détaché Novatien de l'Eglise romaine. — Depuis qu'en 306 la crise avait pris fin en Occident, une sourde agitation régnait à Carthage. Elle était dirigée contre l'évêque Mensurius et surtout contre son archidiacre Cécilien. L'attitude de l'évêque, durant la persécution, avait été plus que prudente; on la jugeait sévèrement dans les milieux rigoristes et exaltés. On y pardonnait moins encore à Cécilien la raideur de son administration. Bref, quand à la mort de Mensurius, en 311, l'archidiacre fut élu pour le remplacer, cette élection, la plus régulière du monde, fut attaquée par un groupe de mécontents, parmi lesquels figuraient plusieurs confesseurs de la foi. Cette opposition parvint à rallier quelques évêques de Numidie, entre autres Donat, évêque des Cases Noires. Un beau jour, tout ce monde se rassembla à Carthage, et, sans même avoir convoqué Cécilien, prit contre lui une délibération en règle. Ne pouvant incriminer son élection, on s'en prit à son ordination. Celle-ci fut déclarée invalide, ayant été faite par Félix, évêque d'Aptonge, coupable, disait-on, d'avoir livré les Saintes Ecritures durant la persécution. *Traditeur* (suivant l'expression courante), et donc coupable de péché grave, Félix n'avait pu transmettre à Cécilien le Saint-Esprit qu'il n'avait plus! A la place de Cécilien, déclaré déchu, on choisit un certain Majorin, qui, étant

mort en 315, sera remplacé par un Donat, probablement le même que Donat des Cases Noires dont nous avons déjà cité le nom. C'est lui qui organise fortement, à Carthage d'abord, puis dans le reste de l'Afrique, la dissidence, qui, à cause de cela, s'appellera le parti de Donat, le donatisme.

On voit aussitôt quelles questions étaient dès lors soulevées : une question de droit : est-il vrai qu'un évêque, un clerc pécheur ne puisse conférer des sacrements valides? problème étroitement apparenté à celui de la validité des baptêmes hérétiques, et pour la solution duquel les donatistes ne se feront pas faute d'invoquer saint Cyprien; une question de fait : Félix d'Aptonge avait-il été vraiment traditeur, et l'ordination de Cécilien était-elle nulle de ce chef? Sur cette double question, toute l'Afrique va se passionner pendant plus de cent ans. Ni l'une ni l'autre n'était insoluble, mais, les questions personnelles s'en mêlant, tout finira par un imbroglio que seule la force pourra résoudre.

Le gouvernement, malgré l'élection de Majorin, avait continué à tenir Cécilien pour l'évêque légitime; c'était le moment où il exécutait, en matière de réparations, les mesures prescrites par l'édit de Milan; il avait naturellement besoin de s'entendre avec les autorités ecclésiastiques. C'est à Cécilien qu'il s'adressa, tant pour les questions concernant Carthage que pour celles qui intéressaient toute l'Afrique. Le « parti de Majorin » se mit à protester et prétendit saisir l'empereur lui-même de son différend avec Cécilien. Constantin n'hésita pas à prendre l'affaire en main; la requête du parti semblait d'ailleurs modérée; on demandait que le différend fût jugé, non par l'empereur, mais par les évêques des Gaules; ce pays, disait-on, n'avait pas connu la persécution, il ne s'y était pas produit de défaillance, tandis qu'il circulait des bruits fâcheux sur l'attitude des évêques de Rome lors de la grande crise. La première décision impériale fut on ne peut plus sage : elle renvoyait l'affaire devant le pape Miltiade (311-314); pour faire preuve de conciliation à l'endroit des plaignants, l'empereur donnait ordre à trois évêques gaulois, ceux de Cologne,

d'Autun et d'Arles, de se rendre à Rome pour y connaître de la question conjointement avec le pape. Nous sommes, ne l'oublions pas, à l'automne de 313, un an à peine après l'édit de Milan; la façon dont Constantin commence à résoudre les questions ecclésiastiques ne semble-t-elle pas indiquer qu'il étend à l'Eglise chrétienne sa compétence de *Pontifex maximus*?

Le tribunal romain rendit une sentence favorable à Cécilien; elle fut tenue pour nulle par le parti de Majorin, qui réclama de l'empereur la révision du procès. On la lui accorda, et l'empereur convoqua à Arles, pour le 1er août 314, un certain nombre d'évêques gaulois. La question fut tranchée dans le même sens qu'à Rome; plus respectueux que l'empereur des droits traditionnels du siège de Pierre, le concile communiquait d'ailleurs sa sentence au pape. Cette décision ne fut pas mieux acceptée que la première par ceux que désormais l'on appelle les donatistes; quelques dissidents se rallièrent bien à l'évêque légitime, mais les chefs demeurèrent intraitables. Alors, et par un développement logique de son attitude précédente, Constantin en vint à l'idée de régler la chose par lui-même. Comme il l'écrit au vicaire d'Afrique, « il montrera aux uns et aux autres comment il faut honorer la divinité, car son devoir d'empereur est de ne pas tolérer le mal, d'exterminer les erreurs, de faire la concorde dans la religion et le culte légitime ». Nous sommes sur le chemin qui mène droit au césaropapisme!

S'étant ainsi érigé en juge de l'affaire sur le fond, Constantin convoqua à Milan, en 316, Donat et Cécilien; le jugement fut rendu en novembre, favorable une fois de plus à Cécilien. Ayant ainsi appointé le conflit, l'empereur crut devoir édicter, contre les schismatiques, des sanctions que l'on n'avait réclamées ni à Rome, ni à Arles. Une loi retira aux donatistes leurs églises. Mais, devant la résistance des sectaires, il fallut procéder *manu militari*. Il y eut des scènes de désordre, du sang versé. Des bagarres analogues se renouvelèrent sur bien des points de l'Afrique, il y eut dès lors des peines régulièrement prononcées par les tribunaux, bannissements et confiscations.

Sur l'instant force resta à la loi, mais dorénavant entre les catholiques et les donatistes il y aura le sang des victimes. C'est quelque chose qui ne s'oublie pas. Entre l'*Eglise des martyrs* (les donatistes) et l'*Eglise des traditeurs* ce sera désormais une lutte inexpiable, et qui, pour des siècles, empoisonnera l'Afrique chrétienne. Nous retrouverons les donatistes sur notre chemin, disons seulement ici qu'impuissant à réduire le schisme, Constantin, au bout de quatre ans, revint sur les mesures de rigueur; un rescrit de tolérance fut signifié, le 5 mai 321, au vicaire d'Afrique, et cette tolérance permit au schisme de s'organiser. Bientôt il comptera 270 évêques au moins, deviendra agressif contre les catholiques; s'étant assuré l'appui d'un parti révolutionnaire, les *circoncellions*, il répandra la terreur dans toute l'Afrique, si bien qu'une nouvelle fois la troupe devra marcher. Quand il mourut, en 337, Constantin n'avait pas eu raison de l'imbroglio donatiste.

Le problème trinitaire dans la seconde moitié du III^e siècle. — Sa politique religieuse venait en même temps d'embrouiller les controverses trinitaires et de créer le péril arien. Mais ici la question déborde singulièrement la politique. Il faut pour comprendre l'origine, le développement et les péripéties de la controverse arienne remonter à ses lointains antécédents, et reprendre la question trinitaire au point où nous l'avons précédemment laissée [1].

Après la condamnation de l'adoptianisme théodotien, après l'exclusive signifiée au modalisme de Praxéas, de Noet, de Sabellius, l'Eglise d'Occident, s'était constitué, sinon une théologie complète, du moins une terminologie qui mettait en sûreté les affirmations traditionnelles. Elle avait adopté les expressions de Tertullien, *substance* divine, *personnes* divines : la substance désignant l'être profond de la divinité, racine d'où se développe une triplicité de vie; et si l'on demandait :

1. Voir p. 73.

comment peut-on parler d'un seul Dieu et nommer pourtant le Père, le Fils, l'Esprit? la réponse était : c'est que les trois personnes sont d'une seule et même substance *(unius substantiae);* autant dire qu'elles sont *consubstantielles*, et ce dernier terme, nous le verrons, était appelé à une haute fortune.

Au même moment, l'école d'Alexandrie élaborait, à l'usage de l'Orient, une théologie complète des relations divines. Origène, en particulier, reprenait, en la perfectionnant, la vieille théorie des apologistes. Chez lui, comme chez eux, la production du Verbe est nécessitée par la création; mais (et ici Origène se séparait de ses modèles), comme la création est nécessaire et éternelle, le Verbe est, par le fait même, nécessaire et éternel. Le Verbe est engendré de la substance du Père, il est donc Dieu; mais du fait qu'il est l'archétype des choses finies, il peut rentrer d'une certaine manière dans la catégorie du créé; il est une création *(poiéma)*, une créature *(ctisma);* expressions fort dangereuses, comme la suite allait le montrer. Ainsi se formait, vers le milieu du III^e^ siècle, une théologie qui d'Alexandrie se diffusait rapidement dans les milieux cultivés de l'Orient. Elle va se heurter, néanmoins, sur divers points avec d'autres conceptions, et ces premiers chocs sont le prélude de la grande mêlée du IV^e^ siècle.

En Cyrénaïque, où peut-être s'était refugié Sabellius après son échec à Rome, on voit fleurir vers les années 250-260 un modalisme qui rappelle, mais avec plus de subtilité, le vieux patripassianisme. C'est proprement à cette théologie, plus raffinée que celle d'un Noet et d'un Cléomène, que l'histoire donnera le nom de *sabellianisme*. On y fait grand état de l'expression de *personne*, appliquée au Père, au Fils, et à l'Esprit; mais le mot de personne *(prosôpon)* est pris dans son sens étymologique : figure, visage, *masque de théâtre;* les personnes divines ne sont plus que les trois apparences, les trois masques successifs sous lesquels s'est présentée la même divinité; il y a identité entre elles, et l'on peut dire que le Fils est consubstantiel *(homoousios)* au Père, en mettant sous ce mot un sens fort différent de celui qui deviendra classique. Au fait,

on préférait dans les milieux sabellianisants éviter l'expression de Fils de Dieu, appliquée à Jésus.

L'évêque d'Alexandrie, Denys, administrateur fort sage autant qu'habile théologien (il avait été disciple d'Origène), ne laissait pas de se préoccuper de cet état de choses. Mieux que personne il comprenait l'incompatibilité du sabellianisme avec la doctrine traditionnelle; il le dit fort clairement dans plusieurs lettres adressées aux évêques de Cyrénaïque. Peut-être même dans sa défense de la distinction des hypostases divines, alla-t-il un peu trop loin, versant dans le subordinatianisme qui est la pierre d'achoppement de la théorie. Toujours est-il qu'il fut dénoncé au pape Denys (259-268). Celui-ci adressa, en réponse, à son homonyme d'Alexandrie une lettre où il lui demandait des explications; en même temps, dans une épître plus générale, il exposait la foi catholique sur le dogme trinitaire. Il y blâmait ceux qui, par une distinction trop absolue des *hypostases*, en arrivaient presque à parler de trois dieux; surtout il s'élevait très vivement contre le qualificatif de *poiéma* attribué au Fils; semblable blasphème ne serait pas échappé, si l'on avait tenu fermement que le Fils est consubstantiel *(homoousios)* au Père. A quoi, fort respectueusement, Denys fit remarquer dans une apologie, que l'on avait plus ou moins dénaturé sa pensée. Revenant sur l'ensemble du débat, il donnait volontiers au pape les satisfactions demandées. Sur un point seulement il se croyait obligé à quelques restrictions. Rome semblait vouloir imposer le terme d'*homoousios* pour caractériser les rapports du Père et du Fils; ce mot, non scrupturaire (employé d'ailleurs dans un sens hérétique par les sabelliens), ne lui agréait guère. Du moins à la doctrine qu'il exprimait sous la plume du pape de Rome, Denys déclarait se rallier sans ambages. Cette apologie donna, paraît-il, satisfaction. Dès ce moment donc, Rome semble adopter officiellement la formule consubstantialiste, en faire une tessère d'orthodoxie, presque l'imposer. Alexandrie s'y rallie et s'en fera, par la suite, le solide défenseur.

Or, presque au même moment, cette même expression était

condamnée en un concile d'Antioche comme entachée d'hérésie. Cette assemblée, qui avait d'abord tenté de se réunir en 264, s'était tenue en 268 pour juger l'évêque de cette ville, Paul le Samosatéen. Contre lui on avait bien des griefs, les uns d'ordre politique, les autres d'ordre moral et administratif, mais ce n'était pas cela qui préoccupait surtout le concile. On en voulait spécialement à la théologie de Paul, laquelle était à bon droit suspecte. Au juste qu'enseignait-il? Il est difficile de le dire aujourd'hui; certainement Paul répudiait l'enseignement trinitaire traditionnel, mais il avait, pour envelopper sa pensée, des subtilités qui déconcertèrent le concile, et qui, aujourd'hui encore, ne permettent pas de porter sur lui un jugement définitif. Des deux historiens les plus récents de Paul de Samosate, l'un voit en lui un adoptianiste, renouvelant les erreurs des Théodotes, l'autre le rapproche plutôt du sabellianisme. Une chose demeure certaine, c'est que Paul rejetait la trinité des personnes divines, qu'il fut condamné, et que fut proscrite également la formule *homoousios tô Patri* (consubstantiel avec le Père), par laquelle il exprimait la relation entre le Fils et le Père. Compromis par l'hérésie, ce terme paraissait aux évêques d'Orient, fidèles disciples d'Origène, incompatible avec la claire distinction des personnes divines.

Et voici qu'aux dernières années du III^e^ siècle naît à Antioche une nouvelle école théologique qui se groupe autour d'un prêtre nommé Lucien. Savant critique, exégète de valeur, Lucien s'exerçait également aux questions théologiques. Pour autant que nous le connaissions, il semble bien avoir accentué le subordinatianisme plus ou moins larvé des apologistes et d'Origène. Si l'on en croit ses disciples (car c'est exclusivement par eux que nous connaissons Lucien), ce prêtre d'Antioche reconnaissait la préexistence personnelle du Christ, autrement dit l'incarnation du Verbe; le Verbe lui-même, être céleste antérieur à toutes les créatures, artisan de leur création, n'était, néanmoins, qu'une créature produite par Dieu dans le temps pour être l'instrument de la création subséquente.

Simplification radicale du problème trinitaire sur lequel, depuis deux siècles déjà, travaillait l'Eglise ! Elle n'allait à rien de moins qu'à supprimer l'une des données mêmes de la question, la plus traditionnelle, celle de la divinité du Christ. On était fort loin de l'attitude d'Origène, d'Hippolyte, de Justin, de tant d'autres penseurs, qui tous avaient tenu à cette vérité capitale, qui, tous, au prix même de certaines incohérences, en avaient sauvegardé la valeur religieuse et morale. A l'enthousiasme plus ou moins teinté de mysticisme de l'école alexandrine voici que succédait un froid et sec intellectualisme, prétendant résoudre les problèmes religieux comme l'on fait des théorèmes géométriques. Dans une telle solution l'Eglise ne pouvait se reconnaître !

Sur le moment on ne s'en aperçut pas et le système de Lucien ne fit guère de bruit; peut-être, en toute bonne foi, s'habillait-il de formules orthodoxes. Et puis la grande persécution survint, qui arrêta les exercices scolaires, dispersa les disciples, finalement couronna le maître. En 312, lors de la reprise de la persécution ordonnée par Maximin Daïa, Lucien mourait martyr; c'était pour son école une protection contre des embarras possibles, une chère mémoire à honorer et à défendre. Nous allons bientôt voir les anciens élèves, les *collucianistes* comme ils s'appelaient, faire bloc et reprendre l'enseignement du maître. A peine la persécution terminée, la crise arienne va s'ouvrir.

Arius et le concile de Nicée. — Elle débuta à Alexandrie, vers les années 320-322, soulevée par un prêtre nommé Arius. Austère dans ses mœurs, en imposant par tout son extérieur, ce prêtre avait une grande influence dans les milieux religieux d'Alexandrie. Nous ignorons de quelle manière l'éclat se produisit d'abord; mais un jour le prêtre de Baucale (c'était le nom de la paroisse qu'il dirigeait) fut invité par l'évêque Alexandre à s'expliquer sur divers enseignements qu'il avait pu donner; il le fit sans biaiser.

Ce qu'il présentait comme le christianisme authentique,

c'était avant tout une doctrine philosophique, où le raisonnement tenait la première place; et cette dialectique toute raide amenait Arius à énoncer sur Dieu et le Christ les doctrines suivantes : « Dieu est un, éternel, inengendré, tous les autres êtres sont des créatures, le Verbe *(Logos)* tout le premier. Comme les autres créatures, celui-ci a été tiré du néant et non de la substance divine; il fut un temps où il n'était pas, et il a été créé par une libre volonté divine. Créature de Dieu, il est le créateur de tous les autres êtres, ce qui justifie le nom de Dieu qui lui est donné improprement. En prévision de ses mérites futurs (car il est capable de mérite et de démérite, et c'est par sa seule volonté qu'il s'est décidé au bien), Dieu l'a adopté pour son Fils. Mais cette adoption ne confère au Verbe aucune participation réelle à la divinité; on ne peut même dire qu'il soit semblable *(homoios)* au Père, car Dieu ne peut avoir de semblable. Quant à l'Esprit-Saint, il est la première créature du *Logos*. Au temps marqué, le Verbe s'est fait chair en ce sens que s'unissant à un corps humain, il y a rempli les fonctions qui, chez nous reviennent à l'âme; ainsi s'est trouvé formé Notre-Seigneur Jésus-Christ. »

Présentée sous forme aussi crue, la doctrine d'Arius dépassait de beaucoup les conceptions les plus aventureuses d'Origène, et même de Lucien; elle réduisait le christianisme traditionnel à un sec théisme, assez analogue à la doctrine du Dieu suprême *(Summus Deus)* qu'élaboraient les philosophes du paganisme. S'il était encore le Créateur, le Jésus qu'elle présentait aux hommages des chrétiens n'était plus, à coup sûr, le Rédempteur. On était fort loin de l'Evangile et des données traditionnelles. Alexandre, évêque d'Alexandrie, avait donc avec lui la conscience chrétienne tout entière quand il dénonça l'enseignement d'Arius. Un concile réunissant une centaine d'évêques égyptiens condamna le prêtre de Baucale et avec lui deux évêques, cinq prêtres et six diacres. Tous furent déposés; communication de ce jugement fut faite aux principales Eglises voisines et, sans doute, à Rome même.

Contre cette sentence les condamnés protestèrent et se

cherchèrent des appuis. Ils en trouvèrent parmi les anciens disciples de Lucien : les souvenirs d'école furent invoqués, et la camaraderie du passé, et les enseignements du maître, auxquels Arius prétendait demeurer fidèle. Entre tous ces *collucianistes*, un homme se détache qui va devenir le mauvais génie de l'Eglise, Eusèbe, évêque de Nicomédie, très avancé, dès ce moment, dans la faveur de Constantia, sœur de Constantin et femme de Licinius. Arius ne tarda pas à aller le rejoindre; des partisans furent recrutés, surtout en Bithynie et en Palestine. Bientôt Alexandrie apprit avec stupeur que deux synodes avaient admis à la communion Arius et ses partisans, et les avaient autorisés à reprendre leurs fonctions. Et voici que, fort de cette sentence, Arius reparaissait à Alexandrie et s'efforçait de répandre sa doctrine même dans les milieux populaires. Ces derniers événements ont dû se passer à l'automne de 324.

C'était le moment où Constantin venait de triompher de Licinius et d'étendre son pouvoir à tout l'Empire. Son goût pour l'ordre et la symétrie fut vivement choqué quand les échos lui parvinrent du conflit qui mettait aux prises les grandes Eglises de l'Orient. Fut-il sollicité d'intervenir? Ce n'est pas impossible. Toujours est-il que l'on vit débarquer à Alexandrie, dans les derniers mois de 324, l'évêque de Cordoue, Hosius, représentant l'empereur; il venait pacifier l'Eglise d'Alexandrie où diverses questions litigieuses, en dehors même de celle d'Arius, entretenaient l'agitation. On parvint à en liquider quelques-unes, mais les plus considérables, celle d'Arius en particulier, demeuraient sans solution. De retour auprès de l'empereur, à Nicomédie, Hosius insista pour qu'un concile fût rassemblé. L'évêque Alexandre semble bien avoir joint ses instances à celles du conseiller ecclésiastique du souverain. Il ne s'agissait plus de réunions restreintes, comme on en avait vu se produire depuis longtemps dans l'Eglise, c'était la représentation générale de la chrétienté que l'on entendait provoquer.

Constantin accueillit favorablement l'idée; il invita tous les

évêques de l'Empire à se rendre, pour les débuts de l été 325, dans la petite ville de Nicée, assez voisine de Nicomédie. « Je vous mande, écrivait-il, ma volonté, qui est que vous vous rendiez sans délai dans la susdite ville. Chacun de vous, se préoccupant de ce qui est le plus grave, se hâtera, en évitant tout retard, afin d'assister effectivement de sa personne aux délibérations. » Les voitures de la poste impériale seraient mises à la disposition des évêques, leur facilitant ainsi le voyage. Le pape de Rome, Sylvestre, fut invité à se rendre à Nicée; vu son grand âge, il se fit seulement représenter par deux prêtres romains.

A l'époque fixée, de 250 à 280 évêques se trouvaient avoir répondu à la convocation impériale. Les provinces le plus largement représentées étaient celles d'Egypte et du diocèse civil d'Orient, puis celles de l'Anatolie; mais il y avait aussi des prélats venus de l'Illyricum (Balkans). Les latins étaient peu nombreux : un évêque de Pannonie, un de Gaule (celui de Die), un de Calabre, l'évêque de Carthage, enfin Hosius de Cordoue, et les deux représentants de Sylvestre de Rome. On notera qu'il figurait aussi des évêques étrangers à l'Empire, entre autres deux Arméniens et un Persan.

Nous n'insisterons pas sur les solennités magnifiques qui ouvrirent et clôturèrent le concile : c'était la revanche pour l'Eglise de longues années de souffrances et d'humiliation. Constantin ouvrit lui-même la première séance, assista à la plupart des débats, y intervint même personnellement. Pour la direction générale, il semble qu'elle ait appartenu à Hosius; les envoyés de Sylvestre ne laissent pas néanmoins d'avoir une place d'honneur. Bien que simples prêtres, ils signent les actes conciliaires les premiers après Hosius. Diverses questions, avons-nous dit, figuraient au programme, quelques-unes d'ordre disciplinaire : extinction d'un schisme local à Alexandrie, uniformisation du comput pascal, réconciliation des novatiens à l'Eglise, règlements pénitentiels. Tout cela ne suscita pas de grands débats. La grosse affaire était celle d'Arius; il s'agissait de confirmer ou d'infirmer les décisions prises antérieurement à Alexandrie.

Comme jadis devant son évêque, Arius s'expliqua sans ambages. Présentée dans sa nudité, sa doctrine ne pouvait être que mal reçue par l'assemblée; la sentence de condamnation portée contre la personne du novateur fut donc confirmée. Mais on pensa qu'il convenait d'indiquer d'une manière positive la doctrine professée par tous, et c'est ici que les difficultés commencèrent. Les amis d'Arius (ils étaient un certain nombre), sans faire cause commune avec lui, tentèrent de faire passer une formule de foi de leur cru; elle fut repoussée. Eusèbe de Césarée, qui n'était pas défavorable à l'hérétique, prétend avoir finalement fait adopter le symbole baptismal de son Eglise, d'ailleurs complété par l'addition importante de l'épithète *consubstantiel (homoousios)* au Père, attribuée au Fils. Ce n'est pas bien certain. Il paraît plutôt que la formule nicéenne, devenue le *Symbole de Nicée*, sortit de pourparlers entre Hosius et les Alexandrins (l'évêque Alexandre et son diacre Athanase). Elle exprimait la foi de l'Eglise « en un seul Dieu, Père tout-puissant...; et en un seul Seigneur, Jésus-Christ, Fils de Dieu, seul engendré du Père, c'est-à-dire de la substance du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, *engendré et non point créé, consubstantiel au Père.* » Il est vraisemblable que cette dernière expression représentait l'apport de la théologie occidentale. Le symbole qui se terminait sur ces mots : « Nous croyons aussi au Saint-Esprit », était complété par l'explicite condamnation de la doctrine arienne : « Quant à ceux qui disent : « Il fut un temps où le Fils n'était pas; il n'existait pas avant d'être engendré; il a été fait du néant », ou qui déclarent qu'il est d'une autre substance ou essence, qu'il est une créature, exposée aux changements et aux mutations, lui qui est Fils de Dieu, tous ces gens-là l'Eglise catholique les anathématise. »

Restait à faire signer les membres du concile. Il y eut bien quelques résistances : à plusieurs, et pour des raisons fort diverses, le terme de *consubstantiel* semblait dur à accepter. Devant la volonté clairement exprimée du souverain, tout le monde, ou à peu près, y compris les deux Eusèbe, finit par

s'incliner. Il n'y eut, en plus d'Arius, que deux réluctants, deux évêques égyptiens. Par mesure de police tous trois furent internés en Illyricum. Très peu de temps après, l'empereur ayant appris qu'Eusèbe de Nicomédie et son collègue de Nicée faisaient de l'agitation contre les décisions conciliaires, les fit enlever, expédier dans les Gaules et pourvut à leur remplacement. L'affaire arienne semblait donc terminée par l'assentiment unanime de l'Eglise et la volonté impériale qui l'appuyait. La seule chose que l'on pût craindre c'étaient les revirements, toujours possibles, de cette même volonté.

La réaction anti-nicéenne. — La supposition n'avait rien de chimérique. Au fait le concile est à peine terminé, qu'une réaction commence contre la formule solennellement proclamée. Timide d'abord et un peu indécise, elle va peu à peu s'enhardir, jusqu'au jour où, le pouvoir impérial l'ayant définitivement patronnée, il n'y aura plus qu'à constater la déroute de l'orthodoxie. Or les étapes principales de cette réaction, qui commence en 330 et aboutit en 360 à un triomphe éclatant, sont jalonnées par les dates d'événements politiques, et cette simple constatation montre déjà le vrai caractère de la réaction antinicéenne.

Il vaut la peine de s'arrêter un instant, pour passer en revue le parti qui, trente années durant, va monter à l'assaut du Symbole de Nycée. Il a pour chefs les anciens amis d'Arius, les collucianistes de la première heure, en tête desquels marche Eusèbe de Nicomédie. Tout ce monde, au fond, n'est guère séparé que par des nuances de la théologie subordinatienne d'Arius. Derrière eux, les eusébiens eurent l'habileté, n'ayant pas le nombre, d'enrégimenter, en une commune défiance du *consubstantiel* nicéen, bien des personnes qui ne partageaient pas toutes leurs idées, la masse flottante des vieux conservateurs de la théologie, troublés dans leurs habitudes de pensée par la soudaine irruption, dans leurs concepts orientaux, de la terminologie occidentale. A ces braves gens, de doctrine un peu courte, il ne serait pas très malaisé de faire croire que le

consubstantiel compromettait la trinité des personnes et que son insertion dans le symbole marquait un retour offensif du sabellianisme. D'autant que certains, parmi les plus chauds défenseurs de la formule nicéenne, professaient une théologie tant soit peu compromettante : tout n'est pas faux dans l'accusation de sabellianisme portée contre divers nicéens, et il faudra du temps pour que, de part et d'autre, soient faites les distinctions nécessaires.

Tout au début, d'ailleurs, les questions doctrinales semblent disparaître derrière les questions de personnes. Une tactique uniforme semble, comme un mot d'ordre, s'imposer aux eusébiens : épurer l'épiscopat oriental, remplacer les évêques des grands sièges favorables à l'orthodoxie nicéenne; eux disparus, il sera facile d'imposer à l'ensemble de l'épiscopat oriental, privé de ses chefs naturels, de nouvelles tessères d'orthodoxie, d'où sera éliminé le *consubstantiel*. Ce qui a de quoi surprendre, c'est que Constantin se soit prêté à cette manœuvre, et qu'il ait laissé Eusèbe de Nicomédie, rappelé d'exil en 328-329, prendre dans ses conseils la place du vénérable Hosius. Plus extraordinaire encore que son retour est l'incroyable emprise que le roué prélat ne va pas tarder à prendre sur l'esprit du maître. Dès 330, la campagne contre les nicéens est ouverte.

La première victime fut Eustathe, évêque d'Antioche; en 330, il est déposé par un concile que préside, en sa propre ville, Eusèbe revenant d'un pèlerinage aux Lieux saints. Mais ce qui importait surtout c'était la conquête d'Alexandrie, où, depuis 328, un jeune évêque, Athanase, qui déjà s'était fait remarquer à Nicée par la vigueur de son opposition antiarienne avait remplacé Alexandre, le champion de la première heure. Contre Athanase vont se liguer tous les adversaires de Nicée; autour de lui finiront par se rallier tous les défenseurs du *consubstantiel;* autour de son nom,de sa personne,pendant trente-cinq ans vont se livrer toutes les batailles dogmatiques. « La tragédie d'Athanase », comme dit Théodoret, va commencer. Impossible de trouver contre un homme de sa culture théologique

des griefs doctrinaux; on dut se rabattre sur des griefs d'ordre secondaire. Assez partisan de la manière forte, Athanase, pour venir à bout de certaines résistances locales, n'avait pas reculé devant les mesures énergiques. Un jour vint, à l'automne de 335, où, dans un concile présidé à Tyr par Eusèbe de Césarée, Athanase fut sommé de s'expliquer sur plusieurs actes de violence dont on le rendait responsable. Finalement condamné, il se transporte à la cour, essaie de se faire écouter par l'empereur. Les calomnies les plus absurdes l'ayant suivi à Constantinople, le souverain refuse de l'entendre et le fait expédier à Trèves, dans les Gaules, où il fut interné. Et pendant ce temps le concile de Tyr, s'étant transporté à Jérusalem pour la dédicace de l'*Anastasis*, adressait une synodale aux Egyptiens leur enjoignant de recevoir à la communion ecclésiastique les amis d'Arius, lesquels avaient, disait-on, fourni une profession de foi satisfaisante. Arius lui-même avait été réhabilité et rappelé d'exil, sur le vu d'une profession de foi peu précise, mais relativement orthodoxe; il demeurait probablement à la cour en attendant sa réception dans l'Eglise de Constantinople. Il mourrait d'ailleurs subitement le jour même où cette cérémonie devait s'accomplir. Quelque temps après, un synode réuni à Constantinople déposait Marcel, évêque d'Ancyre, adversaire dès la première heure de la faction eusébienne, et qui, dès lors, prit aux yeux des nicéens fidèles l'allure d'un martyr. A vrai dire, c'était pour le *consubstantiel* un défenseur suspect; la théologie de Marcel avait un relent assez prononcé de sabellianisme. Pour l'instant ses amis passèrent condamnation sur les difficultés qu'elle soulevait : victime des eusébiens, Marcel apparaissait comme un confesseur de la foi. D'autres fidèles nicéens furent aussi exécutés; bref, devant les entreprises des amis d'Arius, l'Orient se tut. Le 22 mai 337 Constantin mourut; quelques jours auparavant il avait reçu le baptême des mains d'Eusèbe de Nicomédie, l'ami et le premier défenseur d'Arius! On aimerait une autre fin pour celui qui, en 313, avait signé l'édit de Milan!

Une accalmie suivit cette mort. Les trois fils du défunt,

Constantin II, Constant et Constance, dont le premier disparaîtra bientôt, s'étaient partagé l'Empire; finalement il ne resta en présence que Constant, souverain de l'Occident, et Constance, maître de l'Orient. Tant que les deux frères régnèrent ensemble (337-350), Constant, favorable aux orthodoxes, et plus puissant que Constance, empêchera ce dernier de se laisser dominer par la faction arianisante. Plus disposé que son père à demander l'arbitrage de la papauté romaine, il travaillera même à une réconciliation des partis. Presque tous les exilés étaient rentrés dans leurs diocèses à la mort de Constantin; mais, là où ils avaient été remplacés, des troubles ne pouvaient manquer d'éclater. Ce fut le cas, spécialement à Alexandrie. Bientôt le pape Jules fut saisi d'appels venus de divers points et l'on vit en 339 arriver à Rome Athanase et d'autres victimes des eusébiens. Un synode romain de 340 les réhabilita en bloc, y compris Marcel d'Ancyre. Pendant ce temps les eusébiens, assemblés à Antioche pour la dédicace de la nouvelle cathédrale (341), essayaient de mettre sur pied une formule dogmatique, qui, tout en éliminant l'arianisme cru, ne fît pas de place au *consubstantiel*, taxé de sabellianisme. Ne serait-il pas possible en réunissant en un synode commun les représentants des deux partis d'arriver à une entente? Les deux cours impériales l'espérèrent. On convint de tenir à Sardique (Sofia) une grande assemblée où occidentaux et orientaux délibéreraient en commun. Mais, au lieu d'aboutir à la réconciliation espérée, le synode, qui se tint en 343, ne fit qu'accentuer la division. Sous des prétextes spécieux, les orientaux refusèrent de siéger avec les occidentaux et se séparèrent de la communion du pape Jules, tandis que ces derniers, réhabilitant sans les distinctions nécessaires toutes les victimes des eusébiens, excommuniaient les plus importants des chefs de la faction adverse et spécialement Basile, évêque d'Ancyre et remplaçant de Marcel. Les canons disciplinaires pris par les occidentaux relativement aux nominations, translations, jugements, dépositions d'évêques, et dont le plus célèbre concerne le droit d'appel à Rome ne parviennent pas à faire oublier l'échec de ce

concile de Sardique. Au lendemain de cette réunion, la séparation était plus profonde que jamais entre les deux moitiés de l'Eglise, l'Orient presque en entier ligué contre le *consubstantiel*, l'Occident qui s'y cramponne et en soutient tous les défenseurs, même les plus suspects. Au cours des années suivantes, des négociations entre les deux cours atténuèrent cette division; l'Orient ayant condamné l'évêque de Sirmium (Mitrovitza), Photin, disciple de Marcel d'Ancyre, dont la doctrine était d'ailleurs indéfendable, une assemblée d'occidentaux, réunie à Milan, et où figuraient des légats romains, acceptait cette décision. Quelques temps après, Athanase abandonnait aussi Marcel d'Ancyre, décidément trop compromis, et était invité par l'empereur Constance lui-même à rentrer à Alexandrie (346).

Pour que cette trêve durât, il eût fallu que se maintînt la collaboration des deux empereurs. Or, en 350, Constant est assassiné par l'usurpateur Magnence, qui put se faire reconnaître par une partie de l'Occident. Constance entreprend de venger son frère et de remettre sous sa main tout l'Empire. Cette conquête de l'Occident sera longue et difficile, et ne se terminera qu'en août 353 par la déroute de Magnence, sous les murs de Lyon. Hélas! cette conquête politique est aussi une conquête religieuse. Débarrassé de l'influence de son frère, Constance entreprend de faire en Occident la fortune de la réaction eusébienne. Pour l'instant il s'agit d'imposer aux latins l'abandon d'Athanase, qui, de plus en plus, incarne la défense du *consubstantiel*. Lui disparu, il sera temps d'imposer à l'ensemble de l'Eglise une formule non consubstantialiste. A Arles, en 353, l'empereur extorque à l'épiscopat gaulois la condamnation d'Athanase. Vainement le pape Libère espère-t-il que l'épiscopat occidental, mieux informé, reviendra sur cette décision. Il presse la convocation d'un grand concile, qui se réunit à Milan en 355. A quelques exceptions près, les trois cents évêques présents cèdent à la pression impériale. Athanase est de nouveau condamné. Le pape Libère refuse d'acquiescer; il est enlevé de Rome et exilé en Thrace, tandis

qu'Hosius de Cordoue est expédié à Sirmium. C'est vraiment la déroute de l'orthodoxie! Elle se complète par la proscription d'Athanase; le 8 février 356, l'église où il présidait l'office est envahie par la troupe; l'évêque réussit à s'enfuir et à se tenir caché. On lui donne un successeur, qui ne peut se maintenir que par l'alliance inopinée des ariens avec les païens; des scènes de sauvagerie et de lubricité déshonorent les églises d'Alexandrie et de l'Egypte! L'injustice et la violence avaient le dernier mot, le parti anti-nicéen semblait définitivement vainqueur, et dans son exil de Bérée, le pape Libère, pour obtenir un adoucissement à son sort, abandonnait à son tour Athanase et entrait en communion avec ses ennemis!

Il ne restait plus, les questions de personne ainsi réglées, qu'à imposer à l'ensemble de l'Eglise une formule de foi qui ne fût pas celle de Nicée. Mais c'est ici que le division commença entre les vainqueurs. Car tous ceux qui avaient obtenu la proscription d'Athanase étaient loin d'être unanimes. Si l'on comptait parmi eux quelques ariens impénitents, proclamant la complète dissemblance du Fils d'avec le Père *(anoméens*, de *anomoios :* dissemblable), beaucoup plus nombreux étaient les esprits qui ne pouvaient souscrire à une telle négation des données traditionnelles. Et parmi ces derniers mêmes, importantes étaient les nuances de pensée. A l'extrême droite du parti figuraient des personnages, catholiques dans le fond, mais défiants devant l'expression « consubstantiel », qui à leur avis prêtait à malentendu. Au lieu de la formule *homoousios (consubstantialis)*, ils en préconisaient une autre ne différant que par une lettre. « Affirmons, disaient-ils, que le Fils est semblable au Père par son essence, *homoiousios*, nous sauvegarderons ainsi sa pleine divinité. » A côté de ces *homéousiens*, voici maintenant des indécis, opposés sans doute aux anoméens, mais plus encore peut-être aux partisans de l'*homoiousios*. Sous la formule vague « le Fils est semblable *(homoios)* au Père », les exégèses les plus variées pouvaient s'introduire, et la plus courante qui circulât parmi ces *homéens* était tout imprégnée de subordinatianisme. L'imprécision même de la formule

en faisait le danger. Or il arriva qu'après un triomphe passager des *anoméens* en 357, lequel amena, l'année suivante, une vive réaction *homéousienne*, ce fut définitivement l'*homéisme* qui l'emporta dans la faveur de Constance. L'empereur va s'y fixer. En 359, ses théologiens imposent aux Occidentaux réunis à Rimini, aussi bien qu'aux Orientaux assemblés à Séleucie, une formule de foi, qui proclame le Fils semblable au Père *en tout*. Encore cette dernière explication, où quelques-uns des signataires pouvaient rassurer leur conscience, disparaît-elle de la formule officielle rédigée à Constantinople en janvier 360, laquelle interdit toute discussion sur la substance *(ousie)*, l'hypostase, répudie tous les symboles antérieurs et écarte d'avance tous ceux que l'on pourrait établir. « Le monde entier gémit de se réveiller ainsi arien! » Les sanctions suivirent contre les vaincus, anoméens exaltés, homéousiens trop catholiques; l'homéisme subordinatien était devenu la religion d'Etat!

La restauration de l'orthodoxie. — Un instant la réaction païenne suscitée par Julien l'Apostat va unir tous les chrétiens devant le commun péril (361-363). Quand il fut évident que l'Empire ne pouvait plus redevenir païen, qu'il ne saurait rester neutre, la question se posa de savoir laquelle des deux tendances l'emporterait : la tendance catholique à laquelle, dans l'ensemble, l'Occident demeurait fidèle, malgré la défaillance passagère de Rimini, la tendance homéenne, disons semi-arienne, à laquelle l'Orient lui-même se résignait mal. Si la politique ne s'en était mêlée, il fût advenu, sans doute, que, retrouvant son libre jeu, l'Eglise aurait vite rejeté l'homéisme de Rimini-Constantinople. On le vit bien en Occident, où la neutralité de Valentinien Ier amena, presque du jour au lendemain, la restauration de l'orthodoxie. Ici, d'ailleurs, les esprits étaient tout préparés à cette renaissance nicéenne; et le *consubstantiel* n'avait pu être éliminé que par force ou par surprise. En Orient la convalescence serait plus longue. Il faudrait d'abord que, prenant conscience des dan-

gers de l'homéisme, s'apercevant des tendances foncières qui les unissaient plus que des nuances qui les séparaient, les forces catholiques se regroupassent sous de nouveaux chefs, sous de nouveaux drapeaux, avec de nouveaux mots d'ordre. Ainsi se reformerait un grand parti catholique; mais à peine penserait-il toucher le but que l'hostilité impériale accumulerait devant lui les obstacles. Il lui faudrait de longues années encore pour les surmonter.

En Occident l'histoire de la renaissance nicéenne tient en quelques mots. Dès 363, le pape Libère, que d'heureuses circonstances ont empêché d'être présent à Rimini, devient l'arbitre de la situation. D'une part, il condamne les décisions de Rimini, tout en défendant de rebaptiser les ariens; mais, d'autre part, il est d'avis, que pour ce qui est des personnes il convient d'oublier le passé. Pardonnons largement à tous ceux qui se sont compromis, pourvu qu'ils montrent la sincérité de leur foi catholique! Quand il meurt en 366 et qu'il est remplacé par Damase, la situation est rétablie en Occident et le calme y est à peu près revenu. Il subsiste, il est vrai, dans la Haute Italie et dans quelques coins de l'Illyricum latin des îlots ariens; nous verrons comment Ambroise, devenu évêque de Milan en 374, finira par les réduire. Il demeure aussi quelques nicéens exaltés, victimes des persécutions de Constance, qui, ne sachant point pardonner à ceux qui ont faibli, finissent par constituer, autour de Lucifer évêque de Cagliari en Sardaigne, des communautés schismatiques. Mais tout cela est sans grande importance. La crise arienne est virtuellement terminée pour les Eglises de langue latine, et l'on peut faire honneur de ce beau résultat à la sage politique de Valentinien Ier. Avec un soin jaloux, d'aucuns disent excessif, il s'est interdit toute immixtion dans des affaires d'ordre confessionnel. Le libre jeu des institutions ecclésiastiques, et tout spécialement l'action traditionnelle du Siège romain, ont suffi pour que, sans trop de heurts, toutes choses reviennent en leur place.

Il en va tout autrement dans l'autre moitié de l'Empire, où

Valens met au service de l'homéisme toutes les forces dont il dispose. Il est vrai que, jusqu'en 370, diverses aventures extérieures, révoltes, guerres, ont un peu dispersé son attention. De cette trêve les forces catholiques ont profité pour se regrouper, et ce n'est pas la moindre des surprises, que réserve l'étude de cette période compliquée, que la composition de ce parti néo-nicéen qui s'oppose aux environs de 368 aux entreprises des homéens. A côté des nicéens d'autrefois et des jeunes qui n'ont pas eu le temps de se compromettre dans les querelles confessionnelles, on y voit figurer des hommes qui jadis ont marché dans les rangs du parti eusébien. Une doctrine tend à s'établir dans laquelle tous peuvent communier, car on a fini par remarquer, de part et d'autre, que bien des malentendus s'étaient glissés dans les discussions de la première heure. *Homoousios* et *homoiousios*, les deux termes sont presque synonymes, si l'on veut prendre la peine de les expliquer. Le premier affirme l'essentielle unité de la nature divine; le second met l'accent sur la distinction des personnes. Pourquoi cette distinction ne se dirait-elle pas d'une manière plus précise encore? Et voici qu'une formule se faisait jour qui tentait d'exprimer, en des mots bien choisis, l'inexprimable mystère : « Trois hypostases dans l'unité d'une essence. » Cette formule, les occidentaux qui faisaient d'*hypostase* le synonyme de substance l'avaient d'abord rejetée; Athanase ne s'en servait pas non plus. Il finit par comprendre que, pour les orientaux, le mot d'*hypostase* était un synonyme approché de *personne*, avec une nuance explicitant la réalité subsistante de ce dernier terme. A Alexandrie, en 362, il donne à la formule un laissez-passer et contribue grandement par là à la pacification des esprits.

Les questions de personnes seraient plus longues à s'arranger. Groupés autour de Basile d'Ancyre, les homéousiens vaient commencé par faire leur paix avec les vieux nicéens. Hélas! ils en exceptaient Athanase, et cette exclusive devait compromettre leurs efforts. Du moins, ils étaient reçus en 366 à la communion du pape Libère, moyennant une condamna-

tion très explicite du sabellianisme et de l'homéisme. Un instant l'on put croire que, la réunion s'étant faite entre Rome et un bon nombre d'évêques orientaux, la pacification définitive allait intervenir; un concile devait se réunir à Tarse où Basile d'Ancyre aurait joué le rôle capital et serait apparu comme le chef du parti néo-nicéen. Peut-être convenait-il que le triomphe de l'orthodoxie fut dû à un personnage moins compromis. Brusquement un ordre de Valens suspendit toutes les démarches. C'est à des mains plus pures que la Providence avait réservé l'honneur de rétablir les choses de son Eglise. Constatons du moins les heureux effets de l'activité de l'évêque d'Ancyre. Grâce à lui, voici comment, en somme, se dessine la situation vers 368 : il n'y a plus d'anoméens, les deux chefs du parti, Aèce et Eunomius, sont rentrés définitivement dans l'obscurité; il ne reste plus en présence que deux partis : d'un côté les homéens, tenants de la doctrine officielle de Rimini-Constantinople; de l'autre les néo-nicéens, groupement dont nous venons d'étudier les origines. C'est entre ces deux formations, l'une hérétique, l'autre catholique, que la partie va se jouer durant la seconde moitié du règne de Valens.

L'homéisme dispose, avant tout, de la protection impériale. Tandis que Constance avait, durant tout son règne, cédé aux influences les plus contradictoires, Valens, élevé et baptisé dans la confession de Rimini, restera toute sa vie fermement ancré sur les principes homéens, décidé à les faire triompher par tous les moyens. Toutefois les événements politiques ne lui avaient pas laissé, aux premiers temps de son règne, toute la liberté d'esprit désirable. En 370, délivré de ses plus gros soucis, il va commencer, avec une brutalité inouïe, la campagne en faveur de l'homéisme. Se transportant personnellement dans les diverses provinces, il exige des évêques la signature du formulaire de Rimini. En cas de refus, les églises sont enlevées au clergé, les privilèges ecclésiastiques supprimés, les moines (ils commencent à être nombreux) enrôlés dans la troupe. Ces mesures amenaient fréquemment des bagarres sanglantes. Alexandrie, après la mort d'Athanase que l'on

n'avait pas osé toucher (2 mai 373), connut, une fois de plus, les scènes d'horreur et d'obscénité qui, depuis 356, l'avaient souvent déshonorée. Les mines de Phaéno, où jadis avaient souffert les confesseurs de la grande persécution, revirent des forçats chrétiens; une fois de plus la terreur pesa sur l'Egypte.

On ne possède pas sur le sort de la Syrie et de l'Anatolie des renseignements aussi détaillés; du moins l'on sait que de la Cappadoce allait partir le mouvement de résistance à l'homéisme triomphant. Un homme s'y trouva qui, seul, sans armes, sans ressources, allait par le prestige de sa vie, la fermeté de ses vues, la persévérance de son action, balancer la fortune de l'arianisme officiel, et finalement remporter la victoire. Il s'appelait Basile, et il était, depuis 370, évêque de Césarée, capitale de la Cappadoce. Autour de lui se groupent bientôt des hommes qu'il anime de son esprit : son jeune frère, Grégoire de Nysse, son « plus que frère », Grégoire de Nazianze, d'autres encore, Amphilochius d'Iconium, Eusèbe de Samosate, Apollinaire de Laodicée. Ce groupe *cappadocien* a une allure toute particulière; tous sont fervents origénistes en même temps qu'adeptes de la culture hellénique, esprits souples et déliés, capables de réduire les malentendus qui, depuis cinquante ans, pèsent sur la controverse trinitaire. Leur théologie se résume en la formule des *trois hypostases*, mais elle ne se borne pas à des mots; elle s'essaie, sans y parvenir toujours, à préciser ces termes de substance, de personne, de propre, de spécifique, de propriétés individuelles qui sont au fond du débat. En ces subtiles matières, le génie de Basile, et plus encore celui de son frère Grégoire, se meut à l'aise; et cela leur permet d'être accueillants aux formules les plus diverses, au lieu de se cramponner, comme cela se faisait depuis trop longtemps, à des expressions considérées comme intangibles.

Le plus pressant, au fait, était moins de spéculer que de se compter, et la largeur d'esprit de Basile devait singulièrement contribuer à faire l'union de tous ceux qui, dans le grand péril de la foi orthodoxe, penseraient un peu moins à tout ce qui les

avait séparés, un peu plus à tout ce qui devait les unir. Obtenir l'union des vrais croyants, et, cette union réalisée, faire entrer ceux-ci dans une communion plus étroite avec Rome, c'était, au sentiment de Basile, la condition indispensable pour que l'on pût, avec quelque chance de succès, attendre de Valentinien, si ancré sur la neutralité religieuse, une intervention auprès de son frère, qui sauverait l'orthodoxie. En cette œuvre de réconciliation de l'Eglise orientale avec elle-même et avec Rome, Basile, disons-le tout de suite, ne rencontra pas que des succès. Jamais il ne put réduire le schisme qui, dans Antioche, séparait les orthodoxes mêmes en deux factions rivales, se réclamant l'une de l'évêque Mélèce, un ami de Basile, l'autre de Paulin, ordonné subrepticement évêque par Lucifer de Cagliari, avant sa rentrée en Occident. Et Rome non plus ne parvenait à comprendre toute la complexité de la situation, persistant, sur de faux renseignements, à tenir Paulin pour seul orthodoxe, à repousser Mélèce, à compromettre par là toute la politique de Basile. L'on comprend qu'à plusieurs reprises il ait échappé à l'évêque de Césarée de vives critiques à l'endroit du pape Damase; elles ne sont, en définitive, que l'expression des sentiments de déférence qu'il professait pour le siège romain. Un résultat d'ailleurs fut obtenu en 377; un synode présidé par le pape condamna un certain nombre d'erreurs signalées par Basile comme le grand obstacle à la réconciliation des orientaux. La sagesse de l'évêque de Césarée allait bientôt porter ses fruits.

Car voici que la politique dénouait elle-même l'imbroglio qu'elle avait si fort contribué à faire naître. Le 9 août 378, Valens, à la bataille d'Andrinople livrée contre les Goths, perdait le trône et la vie en un immense désastre. Pour rétablir la fortune romaine, le souverain de l'Occident, Gratien, envoyait à la rescousse son meilleur général Théodose, qui, le péril goth une fois conjuré, serait proclamé Auguste et souverain de l'Orient à Sirmium (Mitrovitza), le 19 janvier 379. Et Théodose était catholique de pensée, tout pénétré d'esprit occidental; c'est lui qui va hâter le triomphe de la cause si ardemment

servie par Basile de Césarée. Celui-ci, à vrai dire, ne connaîtrait pas la victoire. Epuisé par une vie d'austérité et de labeur, il mourait le 1er janvier 379; il n'avait pas cinquante ans. Mais son esprit lui survit; à l'automne de cette même année, cent-cinquante évêques orientaux, groupés à Antioche autour de Mélèce, souscrivent à tous les documents dogmatiques envoyés par le pape Damase et adressent aux évêques d'Italie et des Gaules une synodale exprimant leur acquiescement complet à l'orthodoxie. L'Eglise d'Orient commence par s'aider elle-même.

Et le Ciel va l'aider par la main de Théodose. Après avoir nettoyé l'Illyricum de tous les barbares qui l'ont envahi, le nouveau souverain peut songer à la pacification des esprits. A Thessalonique il reçoit, en février 380, le baptême des mains de l'évêque Ascole, un orthodoxe, et promulgue un édit obligeant « les chrétiens à professer la religion que l'apôtre Pierre a jadis enseignée aux Romains et que suivent présentement le pontife Damase et Pierre d'Alexandrie ». Le 24 novembre de la même année, il fait à Constantinople son entrée solennelle et installe dans l'église des Saints-Apôtres l'évêque Grégoire de Nazianze, qui, depuis 379, menait dans la capitale le bon combat pour l'orthodoxie. En même temps il décide la convocation, dans cette même ville, d'un concile oriental, qui se tiendrait l'année suivante et achèverait, dans les pays de langue grecque, l'œuvre de la restauration nicéenne.

L'œuvre ne s'accomplit point sans peine. Très vite les questions de personnes vinrent compliquer une action qui aurait dû se faire dans le calme. Grégoire de Nazianze reconnu comme évêque de Constantinople, puis comme président du concile à la mort de Mélèce, est si découragé qu'il donne sa démission et de la présidence et de l'évêché, se retirant en un refuge d'où il ne sortira plus. Autour de sa succession les discussions s'exacerbent entre gens d'Alexandrie et gens d'Asie; les grandes Eglises, en définitive, se suspectent et se jalousent, et quelques canons disciplinaires traduisent ce fâcheux état d'esprit. Le troisième, gros de conséquences, reconnaît à l'évêque de Cons-

tantinople, la Nouvelle-Rome, prééminence d'honneur sur tous ses collègues d'Orient. Les questions dogmatiques, heureusement, se tranchèrent d'une façon plus satisfaisante. Les Pères confirmèrent la foi de Nicée, anathématisant tous les hérétiques qui lui étaient contraires : « eunomiens ou anoméens, ariens ou eudoxiens (ce sont les homéens de la confession de Rimini-Constantinople), semi-ariens ou pneumatomaques (adversaires de la divinité du Saint-Esprit), sabelliens et apollinaristes ». Aux erreurs déjà condamnées à Nicée, le concile, on le voit, en ajoutait qui s'étaient produites depuis : celle des apollinaristes que nous retrouverons, celle des pneumatomaques, qui, après avoir fait quelque bruit depuis 360, disparaît obscurément. Condamner cette dernière c'était professer la divinité du Saint-Esprit. Plus tard cette croyance sera positivement exprimée dans le Symbole dit de Nicée-Constantinople (le *Credo* de la messe), dont il n'est pas certain qu'il ait été officiellement composé ou promulgué par le Concile.

Dans l'intention de ceux qui le réunirent, le Concile de Constantinople était simplement un concile oriental : c'est plus tard seulement qu'il sera mis sur le même pied que celui de Nicée et figurera comme le deuxième des conciles œcuméniques. Sur le moment, devant quelques résistances qui se manifestaient en Occident contre plusieurs des solutions *de fait* adoptées par le synode de Constantinople, les deux souverains eurent l'idée de tenir à Rome une assemblée des deux Eglises, orientale et occidentale, qui parferait l'œuvre de pacification. Ce concile romain auquel les orientaux n'envoyèrent que trois ou quatre délégués n'eut pas, en réalité, l'importance qu'il aurait dû avoir. Le temps se chargerait d'arranger toutes choses; l'essentiel était que l'Orient eût peu à peu éliminé le virus arien. C'était chose à peu près faite. La protection impériale, qui si longtemps avait favorisé l'hérésie, couvrait maintenant le consubstantialisme nicéen. L'arianisme n'était plus qu'un mauvais rêve, du moins dans l'Empire romain.

En ce même moment, toutefois, sur les rives du Danube, il

tendait à devenir la religion nationale des Goths. Ce n'est pas chose indifférente que le premier contact des Barbares avec le christianisme ne leur ait appris à connaître que cette religion découronnée qui s'appelait l'homéisme de Rimini. Place forte de cette confession, l'Illyricum, depuis 360, avait été en même temps pour elle un foyer de rayonnement. Voici qu'au delà du Danube, à travers les plaines de la Germanie, l'homéisme, véhiculé par les Goths, va cheminer, contaminant peu à peu les divers peuples barbares. Or, dans quelque temps, les deux barrières du Rhin et du Danube craquant à la fois, ces Barbares vont refluer sur l'Empire et lui rapporter cet arianisme que l'on croyait disparu. Des conséquences qu'aura pour l'avenir de l'Europe cet état de choses, ce n'est pas ici le lieu de parler. Sous la main puissante de Théodose, l'Empire connaît encore, en cette fin du IV^e^ siècle, les bienfaits de la paix « romaine ». Dans les querelles théologiques même une trêve se constate. Elle ne sera pas de longue durée.

CHAPITRE III

L'OCCIDENT A LA VEILLE DES INVASIONS

Rome. — L'Italie du Nord. — Gaule et Bretagne. — Espagne. — Afrique. le donatisme. — Le pélagianisme.

AVANT d'abandonner l'Occident, qui, dès les premières années du Ve siècle, commence d'être submergé par les Barbares, et où débute, dès lors, le Moyen-Age, il convient de le parcourir rapidement et de retracer l'histoire religieuse de ses diverses provinces.

Rome. — Une ville attire d'abord l'attention, Rome, dont le rôle de capitale chrétienne s'accentue de plus en plus au cours du IVe siècle. Ce relief extraordinaire déjà si marqué durant le premier âge de l'Eglise, nul n'aurait plus l'idée de l'expliquer, à l'heure où nous sommes arrivés, par la situation unique de la capitale. En fait, depuis la fin du IIIe siècle, Rome n'est plus la résidence impériale habituelle; et c'est justement à l'époque où cette prérogative lui échappe que s'affirme davantage son action sur l'ensemble de l'Eglise. A la vérité, les premiers papes du IVe siècle sont surtout préoccupés des affaires de leur communauté. Marcellin (296-304) contemporain de la grande persécution, Marcel (308-309), Eusèbe (309) eurent à s'occuper des funestes conséquences de la crise. Miltiade (311-314), qui assista au triomphe de Constantin sur Maxence

et en bénéficia, fut le premier occupant de ce palais du Latran qui allait devenir pour des siècles la résidence des papes. Sylvestre (314-335) se consacra à l'administration de Rome, où il fallait pourvoir aux besoins religieux d'une clientèle, qui depuis la reconnaissance officielle du christianisme allait croître prodigieusement; ses premiers historiens ont été frappés par le nombre et la grandeur de ses constructions, la magnificence des dons qu'il put faire aux diverses églises. Mais ils nous disent si peu que rien de son action dans la grande controverse arienne. Il semble bien que la mainmise de Constantin sur les affaires ecclésiastiques ait quelque peu relégué dans l'ombre l'autorité pratique du siège romain. Avec Jules au contraire (337-352), lequel succède à l'éphémère Marc (janvier-octobre 336), « la papauté rentre en scène »; Jules reçoit l'appel des évêques orientaux victimes des eusébiens, réhabilite Athanase et Marcel, entend proclamer à Sardique, en 343, le fait traditionnel de la dignité éminente de Rome. Autant en dira-t-on de Libère (352-366), ferme défenseur, pendant ses premières années, de l'orthodoxie nicéenne, se laissant aller à une défaillance passagère et toute personnelle en 357, mais rachetant cette faute par sa ferme et habile politique des années suivantes qui amène, nous l'avons dit, la pacification définitive de l'Occident. Damase qui lui succède (366-384) n'aura pas un moindre rôle, puisque son action aura pour résultat final la réconciliation de l'Orient et de l'Occident dans l'orthodoxie nicéenne. Damase fut moins heureux à Rome où, durant tout son pontificat, il fut en butte aux attaques d'un compétiteur évincé, Ursinus, puis, après l'exil de celui-ci, des partisans qu'il avait conservés dans Rome. Les archéologues sont reconnaissants à Damase de tout ce qu'il a fait pour conserver, dans les diverses catacombes romaines, les souvenirs du passé chrétien; les biblistes lui doivent une spéciale gratitude pour avoir protégé les débuts de la carrière de saint Jérôme, et pour avoir orienté ses travaux dans la direction que le grand exégète va suivre désormais. Le pape Sirice (384-399) ne connut pas les difficultés qui avaient em-

poisonné le pontificat de son prédécesseur. L'on parle bien à Rome, de son temps, de certaines querelles entre les moines et leurs adversaires. La tendance antiascétique fut représentée par Jovinien, un ancien moine revenu au siècle, qui, dans l'excitation de la polémique, finit par nier le mérite spécial de la chasteté religieuse et par attaquer la croyance à la virginité perpétuelle de Marie. Réfuté avec une incroyable verve par saint Jérôme, pour lors réfugié à Bethléem, Jovinien fut condamné en fin de compte par le pape Sirice.

Le successeur de celui-ci, Anastase (399-401), dut se prononcer dans la première querelle origéniste, il le fit avec prudence; quant à Innocent Ier (401-417), son pontificat est l'un de ceux qui comptent dans l'histoire de l'Eglise; nous verrons bientôt l'importance des décisions qu'il prit dans l'affaire pélagienne, mais l'on retiendra aussi la force avec laquelle il affirme les droits du siège romain, d'abord en tant qu'Eglise patriarcale de l'Occident, mais aussi comme instance suprême de toute la chrétienté. Son attitude ferme et prudente acquiert au Siège apostolique une considération que ne parvient pas à ébranler l'administration un peu désordonnée et parfois capricieuse de son successeur Zosime (417-418). Troublé au début par la compétition d'Eulalius, le pontificat de Boniface Ier (418-422) ne fut pas des plus brillants. Mais avec Célestin Ier (422-432), Sixte III (432-440) et surtout Léon Ier (440-461), la papauté connaît une singulière grandeur et devient l'arbitre des grandes controverses dogmatiques qui recommencent à agiter l'Orient. Pour l'Italie, où les derniers vestiges de l'Empire romain achèvent de se dissoudre, elle apparaît comme le dernier rempart de la civilisation antique devant la barbarie montante. Déjà au début du Ve siècle, Innocent Ier a pu adoucir les exigences d'Alaric; en 452, Léon Ier arrête Attila aux portes de l'Italie; en 455, il obtient de Genséric que les horreurs du carnage et de l'incendie soient épargnées à Rome. Tout ceci nous avertit que l'âge antique est fini pour l'Occident; nous retrouverons les papes de l'époque suivante mêlés, plus ou moins activement, aux controverses

orientales, ce sera le moment d'apprécier, en passant, leur caractère et leur rôle.

L'Italie du Nord. — Si nous revenons au dernier tiers du IV^e^ siècle dans l'Italie du Nord, un homme se présente d'abord à nous, dont la vie résume au mieux l'histoire religieuse, tant de ce pays que des régions voisines : Ambroise, évêque de Milan depuis 374. Son accession au siège de cette grande métropole est d'abord le signal que la domination arienne est finie en Occident, que les fâcheux souvenirs du concile de 355 sont complètement effacés, que l'épiscopat tyrannique de l'arien Auxence, lequel s'est maintenu envers et contre tout, n'est plus qu'un cauchemar oublié. Fils du préfet du prétoire des Gaules, Ambroise, consulaire de la province d'Emilie-Ligurie, devenu évêque par un invraisemblable concours de circonstances, va exercer dans le sens de la restauration catholique une influence prépondérante. Les provinces danubiennes, où deux tristes personnages, Ursace, évêque de Singidunum (Belgrade) et Valens, évêque de Mursa (Eszeg) avaient longtemps sévi, étaient demeurées acquises à l'homéisme. A la mort de Germinius, évêque de Sirmium (Mitrovitza), Ambroise put arriver à le remplacer par un catholique. D'autres évêques furent inquiétés, ils demandèrent à être jugés par un concile qu'Ambroise réunit à Aquilée, en septembre 381, et dont il dirigea les débats en vrai magistrat romain; les accusés durent se soumettre ou se démettre. En 385, ce fut à Milan même que le grand évêque dut combattre pour empêcher un second Auxence d'obtenir des complaisances de l'impératrice Justine, favorable aux ariens, la jouissance d'une église que l'on enlèverait aux catholiques. Ambroise tint vaillamment tête à la cour qui, d'ailleurs, à plusieurs reprises avait dû recourir à ses bons offices dans les difficultés politiques où elle se débattait. Enfin la mort de Justine fait passer Valentinien II sous l'influence d'Ambroise, qui attendait beaucoup des sentiment de piété de cet aimable prince. Hélas! en 392, le jeune souverain est assassiné par le Franc Arbogast, sans avoir même

pu recevoir le baptême qu'Ambroise accourait lui conférer. Mais Théodose venge la mort de Valentinien II; entre le grand empereur et le grand évêque d'étroites relations se nouent dont profite la religion. Ambroise pourtant n'est pas un flatteur, en une circonstance mémorable (après la sanglante répression de l'émeute de Thessalonique) il saura, avec toute la fermeté requise, imposer à l'empereur les satisfactions nécessaires; illustre exemple du pouvoir d'un grand évêque sur un souverain qui était aussi un grand chrétien! Théodose et Ambroise se suivirent de près dans la tombe, le premier meurt le 17 janvier 395, le second dans la nuit de Pâques 397. Auprès du faible Honorius, héritier, pour l'Occident, du pouvoir de son père Théodose, il ne se trouvera plus d'Ambroise. Rien qui rappelle, dans cette cour de Ravenne où agonise l'Empire romain, la grande action, le grand souvenir de l'imposant évêque de Milan.

Gaule et Bretagne. — De même qu'elle n'avait guère connu les douleurs de la grande persécution, la Gaule romaine ne fut guère remuée par la crise arienne. C'est tout au plus si, entre 352 et 360, lors de la campagne occidentale de Constance, elle avait été troublée. Au synode d'Arles, en 353, l'épiscopat gaulois a dû s'incliner sous la poigne impériale et condamner Athanase; des signatures compromettantes ont été extorquées aux évêques non présents. Hilaire, l'évêque de Poitiers, est l'âme de la résistance à l'invasion arienne : un synode tenu à Béziers le dépose, et Constance l'exile en Orient. Heureux exil d'ailleurs, car, sur place, Hilaire a pu se rendre compte de l'infinie complexité des problèmes. Prédécesseur des Basile et des Grégoire, il a su établir entre les adversaires du Symbole de Nicée les distinctions qui s'imposent. A Séleucie puis à Constantinople, en 359, il est la pierre d'achoppement de tous les projets homéens : alors on se décide à le réexpédier en Gaule. C'était pour lors Julien qui y exerçait le pouvoir, Julien, encore chrétien, mais fort indifférent aux querelles théologiques où se complaisait son cousin. Il laisse donc

Hilaire organiser en Gaule une véritable réaction nicéenne qui a son point de départ dans le concile de Paris, tenu en 360. Quand Hilaire meurt, le 14 janvier 366, l'orthodoxie est restaurée dans toute la Gaule. — Un autre grand nom illumine en ce pays le dernier quart du IV^e^ siècle, celui de saint Martin, évêque de Tours de 373 à 397 (?). Disciple d'Hilaire qui l'a introduit dans le clergé, il est aussi le premier représentant, en notre pays, de l'idéal monastique qu'il a appris à connaître à Milan. Fondateur des monastères de Ligugé, puis de Marmoutier, il mène, dans les campagnes de l'Ouest, une lutte très active contre le paganisme qui y est encore vivace. Dans l'ensemble pourtant, et si l'on excepte les régions très reculées de l'Armorique, le christianisme gagne de plus en plus. Toutes les *civitates* du pays gaulois, du Rhin à l'Océan, des Pyrénées à la Mer du Nord, auront bientôt leurs évêchés, plus nombreux dans le Sud-Est, plus raréfiés dans l'Ouest et le Nord. Hélas! les invasions qui commencent en 406, et dont les vagues successives viennent déferler sur notre pays, vont rendre bien précaire la vie de cette belle Eglise gallo-romaine, qui dans les dernières années du IV^e^ siècle, apparaissait si riche de promesses et d'espérances.

La Grande-Bretagne continue à s'entourer d'obscurité; l'on est certain pourtant que la hiérarchie ecclésiastique y était établie au IV^e^ siècle : les évêques d'York, de Londres et de Lincoln assistent au concile d'Arles de 314; des évêques bretons sont présents au concile de Rimini en 358. La chrétienté britannique s'efforçait même de déborder le « mur des Pictes »; en 390 un breton, Ninian, est ordonné à Rome pour être l'évêque des Pictes et des Scots du Nord; il va bientôt être question de l'Irlande dont l'évangélisation débutera un peu plus tard avec saint Patrice, alors que les églises bretonnes commencent à disparaître sous les coups des Anglo-Saxons.

Espagne. — L'Espagne avait été fort peu troublée par la crise arienne. On s'y remit très vite de la prévarication de Rimini, qui n'entama pas sérieusement l'orthodoxie de l'épis-

copat espagnol. Au lendemain de la mort de Constance, lors de la restauration de l'orthodoxie, un évêque se fit remarquer, lequel n'ayant point cédé à Rimini, prétendit exclure de sa communion tous les défaillants. Ce Grégoire, évêque d'Elvire (Grenade), se comportait en somme comme Lucifer, évêque de Cagliari, en Sicile. Ce schisme assez limité s'éteignit avec lui. Mais, vers la fin du siècle, la péninsule fut agitée par le mouvement *priscillianiste* qui eut des effets durables. Ce mouvement, sur les origines duquel le dernier mot n'est pas dit, tire son nom d'un certain Priscillien, homme riche, distingué, instruit, dont l'action commence à se faire sentir vers 370 dans la Tarraconaise. Sa propagande s'exerçait dans le sens d'un ascétisme très strict qu'il imposait à ses adhérents; mais cette prédication se fondait, semble-t-il, sur des raisons théoriques qui n'étaient pas à l'abri de tout soupçon. A cette époque, le manichéisme, religion syncrétiste à fond dualiste, partie de Perse à la fin du III^e^ siècle et qui s'était vite infiltrée dans l'Empire, avait gagné l'Afrique et pénétré en Espagne. On a pensé, mais cela n'est pas démontré, que l'ascétisme enseigné par Priscillien se rattachait en quelque façon au dualisme manichéen. Toujours est-il que ses adeptes se groupaient en sociétés secrètes qui, au moins durant certaines époques de l'année, se ségrégeaient de la grande Eglise et évitaient toutes les réunions des communautés ordinaires. Dans ces cercles fermés, on lisait avec prédilection, en plus des Ecritures canoniques, divers livres apocryphes, répliques des livres saints, mais où s'étalait d'une manière toute spéciale la prédication d'un ascétisme intransigeant, allant jusqu'à la condamnation du mariage. Ces doctrines d'ailleurs attirèrent moins l'attention que les manières d'agir des partisans de Priscillien. Plusieurs évêques commencèrent à accuser d'hérésie tout ce monde aux allures dissimulées; le plus ardent était Ydace, évêque de Mérida. Mais Priscillien avait aussi de chauds partisans, et le concile réuni à Saragosse en 380, s'il condamna quelques-unes des pratiques nouvelles, jeûne du dimanche, coutume d'emporter l'eucharistie à la maison au lieu de la consommer à l'église,

n'osa point s'attaquer au chef du mouvement. Priscillien, à quelque temps de là, réussit même à se faire élire évêque d'Avila. L'opposition antipriscillianiste s'accrut, mais le maître tenait tête avec énergie; il fit tant qu'un procès criminel fut engagé contre l'un de ses plus fougueux adversaires, Ithace, évêque d'Ossonova. Un revirement politique renversa complètement la situation. Priscillien avait trouvé quelque appui auprès des fonctionnaires de l'empereur Gratien. Quand celui-ci eut été renversé et assassiné par l'usurpateur Maxime (383), et que l'Espagne fut passée au pouvoir de ce dernier, la situation de Priscillien changea du tout au tout. Ithace gagna la faveur de la cour de Trêves, laquelle intima à l'évêque d'Avila l'ordre de comparaître devant un concile gaulois siégeant à Bordeaux. Menacé de déposition, Priscillien eut la fâcheuse idée de réclamer le tribunal impérial à Trêves. Malgré l'énergique intervention de saint Martin de Tours, le procès, vivement soutenu par Ithace, aboutit à une sentence capitale. Convaincu de s'être livré à des opérations magiques, Priscillien fut condamné à mort et décapité avec six de ses adhérents, dont une dame de haute naissance, Euchrotia. Une commission militaire fut envoyée en Espagne qui rechercha activement les partisans du condamné; d'autres exécutions eurent lieu. Ces atrocités soulevèrent les protestations de l'épiscopat. Martin de Tours, revenu en toute hâte à Trêves, ne voulut pas entrer en rapport avec « les évêques sanglants »; le pape Sirice, quoi qu'on lui remontrât, refusa sa communion à Ithace et à ses partisans; Ambroise, qui vint sur l'entrefaite négocier des affaires politiques avec Maxime, déclara ne vouloir aucun contact avec « les évêques qui avaient demandé la mort des hérétiques ». Maxime tombé, ils furent abandonnés de tous; Ithace fut déposé, Ydace contraint à démissionner. Cela ne veut pas dire que Martin, Ambroise ou Sirice approuvassent pour autant le mouvement priscillianiste; à leurs yeux le condamné de Trêves et ses adhérents étaient bien des hérétiques. Quand ces derniers voulurent rentrer dans la communion de l'Eglise, on leur demanda la réprobation de Priscillien

et de ses doctrines. L'apaisement en Espagne ne se fit que lentement. Des priscillianistes irréductibles subsistèrent longtemps en Galice; d'autre part des antipriscillianistes décidés se séparaient de la communion romaine. Des schismes durèrent ainsi jusqu'au moment des invasions barbares qui allaient imposer à l'Espagne chrétienne de très douloureuses épreuves.

Afrique : le donatisme. — En Afrique, non plus, en cette fin du IV^e^ siècle, le calme n'était pas revenu. Longtemps la controverse donatiste y maintiendra l'agitation, puis, quand celle-ci sera virtuellement apaisée, une question doctrinale d'une bien autre portée y va prendre naissance, qui aura pour l'avenir du christianisme une importance capitale : nous avons nommé la controverse pélagienne.

L'histoire du donatisme après Constantin peut tenir en quelques lignes. En moins de vingt ans, avons-nous dit plus haut, le schisme s'était organisé dans presque toute l'Afrique romaine; il ne restait guère de bourg ou de ville, tant soit peu importants, où n'existât une communauté schismatique, avec évêque, prêtres, diacres, en lutte ouverte avec la communauté catholique. Si, en bien des endroits, l'on ne trouvait qu'une seule église, c'était en général une église donatiste. Et les sectaires n'hésitaient pas, là où ils se sentaient en force, à faire passer, par la persuasion, la menace ou même la brutalité, les catholiques au donatisme, à renouveler aux fidèles le baptême pour les enrôler dans leurs rangs. Les dernières années de Constantin avaient vu les troubles s'accroître. Au lendemain de 337, Constant, dans le ressort duquel était tombée l'Afrique, s'avise de faire la réconciliation entre les deux Eglises. Il essaie d'abord de la douceur : les commissaires impériaux, nantis de sommes considérables, parcourent les provinces, exhortant les donatistes à passer sous la houlette des évêques catholiques. On acheta quelques adhésions, mais, la douceur s'étant presque toujours montrée inopérante, on recourut de nouveau à la manière forte; les commissaires ne parurent plus qu'escortés de soldats, les basiliques donatistes furent enle-

vées, les plus chauds parmi les sectaires emprisonnés ou bannis, entre autres Donat qui mourra en exil en 355. Tout cela n'alla pas sans des échauffourées assez vives; le sang coula; « l'Eglise des martyrs » en reçut un nouveau lustre. Pourtant vers 350 il semblait que le schisme, privé de ses meilleurs chefs, perdît de sa vigueur. L'avènement de Julien, en 361, lui rend de nouvelles forces; les exilés du règne précédent reparaissent; leur retour est le signal de représailles sanglantes. Valentinien et Gratien essaient bien de rétablir l'autorité de la loi. Faiblement appliquées, les mesures prises par eux n'eurent pas grand résultat. Les divisions mêmes du parti, qui furent assez nombreuses, ne parvinrent pas à l'affaiblir : désunis sur nombre de points, les donatistes étaient toujours prêts à se réconcilier dans la haine des catholiques.

De plus en plus, en Afrique, l'Eglise catholique vers 390 faisait figure humiliée, quand un homme se rencontra qui allait lui rendre une allure triomphatrice. Il s'appelait Augustin, et avait alors une quarantaine d'années, étant né à Tagaste vers 354. Après une enfance pieuse et chrétienne, mais que le baptême n'avait pas régénérée, il avait connu les dissipations de la jeunesse, la fuite loin de l'Eglise chez les manichéens. Professeur de rhétorique à Carthage, puis à Rome, il avait finalement trouvé à Milan, au pied de la chaire d'Ambroise, les apaisements de son esprit, la consolation de son cœur. En 387, il avait reçu le baptême et sa conversion avait été complète. En 388, on l'avait vu revenir à Tagaste, et s'y retirer dans la solitude, le recueillement, la prière. Et puis, un jour qu'en 391 il s'était rendu à Hippone (Bône) pour quelque affaire de Dieu, voici que la foule chrétienne, voulant conserver pour elle les trésors de sainteté et de science que l'on devinait en lui, l'avait mené, presque de force, au vieil évêque Valère, qui lui avait imposé les mains. Prêtre d'Hippone, Augustin allait bientôt devenir le coadjuteur (396), puis le successeur de Valère. A partir de 393 il est la grande lumière de l'Eglise d'Afrique, en attendant qu'il soit considéré comme l'un des plus grands docteurs de l'Eglise universelle.

Un instant il s'était attardé à combattre le manichéisme dont il connaissait les attirances par expérience personnelle. Quand il fut devenu prêtre et évêque d'Hippone, il comprit mieux que le donatisme était le grand danger du moment. Son idéal est, non pas d'écraser l'Eglise dissidente, mais de la ramener par les voies pacifiques de la discussion courtoise à reconnaître les principes qui fondent la légitimité de l'Eglise catholique. Augustin fait grand état des débats publics, des conférences contradictoires, où sa vive dialectique a vite fait de surprendre et de confondre l'adversaire. Quand il ne peut argumenter oralement avec les chefs donatistes, il prend la plume et les accable de ses traités. Mais l'on trouve autour de lui que cette méthode est bien lente; en 405 on obtient d'Honorius, l'empereur de Ravenne, un premier édit d'union. Mollement exécuté, avec des alternatives de violence et de laisser-aller, il produit juste le résultat inverse de celui que l'on cherchait. La propagande donatiste reprend avec une nouvelle violence. Mais Augustin contre-attaque vigoureusement; polémiques écrites, débats contradictoires, missions organisées répondent à l'offensive donatiste. Surtout l'évêque d'Hippone rêve d'organiser une grande conférence qui mettrait aux prises les représentants des deux épiscopats, agirait sur l'opinion publique, éclairerait les esprits, gagnerait les cœurs. Elle a lieu finalement à Carthage, en juin 411, Augustin en est l'âme; il en est le vainqueur. Le comte Marcellin, spécialement appointé par l'empereur pour suivre les débats, après avoir entendu contradictoirement les deux parties, prononce la légitimité des revendications catholiques. Cette sentence devient le point de départ d'un nouvel édit d'union rendu par Honorius en janvier 412. Appliqué avec une impitoyable méthode, cet édit finira par désorganiser sérieusement l'Eglise donatiste. Jusqu'à l'invasion vandale celle-ci ne subsistera plus qu'en des conventicules, dont les chefs cherchent à se dissimuler à la police impériale. Sans être, par principe, partisan des dragonnades, Augustin, qui tout d'abord avait affiché le plus grand libéralisme, finit par remarquer que, tout au moins

dans les circonstances présentes de temps et de lieu, la coercition avait eu des résultats plus tangibles que la libre discussion. Il s'en souviendra peut-être un peu trop lors de la controverse pélagienne qui éclate tout juste à ce moment.

Le pélagianisme. — Elle débuta en Afrique vers les années 410-412. Parmi les réfugiés romains qui abordèrent à Carthage, fuyant devant Alaric, se trouvaient deux personnages appelés à une grande célébrité : le moine Pélage et son disciple Célestius. Le premier était connu depuis quelque temps dans le monde pieux de Rome, pour sa vertu, son austérité, le rigorisme de sa direction. Conseiller fort goûté des personnes dévotes, il insistait fortement auprès d'elles sur le rôle capital de la volonté dans la conquête de la perfection chrétienne. A force d'y appuyer, il en arrivait à oublier la part considérable que, de tout temps, la tradition attribuait dans ce grand œuvre au secours divin. Il parlait bien de grâce, à la vérité, mais ce qu'il entendait par là c'étaient moins les touches intérieures de Dieu, tantôt effleurant l'âme comme une caresse, tantôt la bouleversant de fond en comble et la contraignant à agir, que l'ensemble des secours extérieurs à la volonté, qui maintiennent celle-ci dans la bonne voie : nobles aspirations de l'âme vers le beau et le bien, préceptes de la loi divine, menaces et encouragements qu'on y trouve et, par-dessus tout, bons exemples de Jésus-Christ. Que si on lui faisait remarquer que tout cela laisse parfois la volonté incertaine et débile, et que bien des perversités, des faiblesses ou des lâchetés se cachent au fond des âmes même les meilleures, Pélage en convenait peut-être, mais ne voulait pas reconnaître que cette inaptitude des hommes à faire le bien provenait d'une tare originelle, héritage d'une faute primitive. Sans doute il rencontrait dans l'Epître aux Romains une doctrine précise sur ce péché d'Adam; mais, dans le commentaire des Epîtres pauliines qu'il avait fait paraître un peu auparavant, il se débarrassait avec quelque désinvolture de ces textes capitaux. De péché, il ne voulait connaître que le péché personnel, actuel;

et si on lui objectait la pratique immémoriale de l'Eglise qui admettait au baptême les tout petits enfants (au moins en cas de danger de mort), et leur conférait le sacrement « pour la rémission des péchés », il se tirait d'affaire par des distinctions qui faisaient plus d'honneur à sa subtilité qu'à sa franchise.

Chose curieuse, cet enseignement, présenté d'ailleurs avec la plus extrême prudence et sous les dehors d'un grand souci de perfection, n'avait guère inquiété d'abord les milieux romains. Il devait rencontrer en Augustin un adversaire implacable. Nul, mieux que l'évêque d'Hippone, n'était capable de sentir le caractère areligieux de ce moralisme stoïcien. Conquis lui-même à la croyance et à la vertu par un vrai coup d'Etat de la grâce divine, il avait expérimenté la corruption profonde de la nature humaine, l'absolue nécessité du secours divin, la gratuité complète de la grâce. Dès la première année de son épiscopat, il avait rédigé, en réponse à une question de l'évêque Simplicien de Milan, un court traité présentant en un raccourci saisissant tout l'essentiel de sa doctrine sur la grâce et sa libre distribution par Dieu.

Pourtant ce ne fut pas Augustin qui rompit la première lance, tout occupé qu'il était de la grande conférence antidonatiste de 411; Pélage pas davantage : il était bientôt parti pour la Palestine. Mais Célestius, son disciple, était demeuré en Afrique. Plus net que son maître en ses explications, il ne tarda pas à faire scandale. Dénoncé à l'évêque de Carthage, Aurèle, il dut comparaître devant un synode local, qui condamna une demi-douzaine de propositions relevées dans ses ouvrages (fin de 411). Par cette condamnation on entendait mettre en sûreté la doctrine du péché originel, amenant pour Adam et sa race de funestes conséquences tant pour le corps que pour l'âme; la doctrine de la grâce était plutôt indiquée qu'explicitée. Sommé de souscrire à ces condamnations, Célestius s'y refusa, fut excommunié, quitta Carthage pour se retirer à Ephèse; il réussit à s'y faire agréger au corps presbytéral. Plus optimistes dans leur conception de la nature humaine,

les Orientaux ne semblaient pas s'effaroucher aussi vite que les Africains de certaines affirmations pélagiennes.

On le vit bien en Palestine au cours des années suivantes. Pélage s'y était transporté depuis 411 et avait été bien accueilli par Jean, l'évêque de Jérusalem. Cette circonstance éveilla sur l'heure les méfiances de saint Jérôme, pour lors moine à Bethléem, et qui avait eu avec Jean de fort pénibles discussions au cours des années précédentes. Avec Jérôme les polémiques doctrinales tournaient vite aux questions personnelles. Il se mit à attaquer âprement les doctrines que Pélage, l'ami de Jean, répandait dans les milieux monastiques de Terre Sainte. Mais sa théologie, sur le sujet, était un peu courte; il s'en prit exclusivement, avec son entrain ordinaire, à la thèse de Pélage sur la possibilité d'être sans péché. Torrentueuse et trouble, son argumentation se chargeait de paradoxes dont quelques-uns vraiment inopportuns, bonne fortune pour Pélage! En janvier ou février 415, arrivait à Bethléem un jeune Espagnol, Orose, qu'Augustin envoyait à l'école de Jérôme; il apportait d'Afrique les premiers traités sur la question que le maître d'Hippone venait de composer. Mais ni lui, ni le solitaire de Bethléem n'étaient de taille à s'assimiler la subtile argumentation, ni la profonde théologie du docteur africain; leur polémique contre Pélage se ressentit de cette insuffisance. Ils essayèrent de mettre en branle contre le novateur l'épiscopat de la région; le résultat fut plus piteux encore. Deux assemblées réunies, l'une à Jérusalem, l'autre à Diospolis au cours de cette année 415, déclarèrent Pélage innocent. A la vérité la doctrine qu'exprimaient ces deux synodes était orthodoxe, et Pélage n'avait été absous que moyennant condamnation des erreurs réprouvées par le concile de Carthage de 411. Mais le fait demeurait que la personne de Pélage sortait indemne du débat.

L'Afrique s'émut. Au cours de 416, deux grands conciles se tinrent simultanément à Milève et à Carthage; Augustin était l'animateur du premier, le primat Aurèle celui du second. On y affirma l'existence du péché originel, l'absolue nécessité du

secours divin pour éviter le péché; surtout l'on insista sur une idée qu'Augustin venait de mettre en évidence : les nouvelles doctrines étaient en contradiction avec les usages traditionnels, prière fréquente et baptême des enfants. Relation du tout fut adressée au pape Innocent Ier, avec demande d'appuyer les décisions conciliaires. Par une série de lettres, datées de janvier 417, le pape approuvait le jugement du double concile pour la doctrine. Quant aux auteurs de l'hérésie, Pélage et Célestius, il les considérait comme excommuniés, tant qu'ils n'auraient pas fait preuve de leur innocence : « La cause est désormais finie », proclamait Augustin.

Hélas! non. Quelques mois plus tard le pape Zosime, circonvenu par des influences personnelles, laissait remettre en question la condamnation africaine, entendant soumettre à un nouvel examen tant la question des personnes que celle des doctrines. Vivement ému, le primat d'Afrique, Aurèle, rassemble un grand concile, qui se réunit à Carthage en 418. Une série de neuf canons y fut rédigée, précisant une fois de plus la doctrine augustinienne, à laquelle toute l'Afrique se ralliait; en même temps l'on prenait un décret qui maintenait les sentences antérieures, le tout fut expédié au pape.Entre temps, on avait obtenu de la cour impériale de Ravenne la condamnation au civil de Pélage, de Célestius et de leurs adhérents. Le pape Zosime la précisa : une *tractoria* fut adressée par lui à l'ensemble des Eglises, où étaient condamnés les nouveaux hérétiques. L'Orient, au même temps, s'émouvait; Pélage devait quitter la Palestine, Célestius, Ephèse; leurs traces deviennent ensuite difficiles à suivre.

Appuyée par le rescrit d'Honorius, la *tractoria* obtint assez rapidement l'adhésion de tout l'épiscopat. Il se forma pourtant, en Italie, autour de Julien, évêque d'Eclane, un petit groupe de réluctants. Zosime les déposa; ils durent chercher refuge en Orient, et l'on en retrouve quelques-uns autour de Théodore, évêque de Mopsueste. La polémique littéraire ne chôma pas pour autant. Impitoyable dialecticien, polémiste retors, Julien, devenu le vrai chef du mouvement pélagien, ne

cessera plus d'attaquer l'enseignement d'Augustin, où il ne voulait voir qu'un avatar du manichéisme. Avec une modération bien méritoire, l'évêque d'Hippone répondait à toutes les attaques, se donnant la peine de reproduire toute l'argumentation de son adversaire, y compris les personnalités blessantes dirigées contre lui-même, y opposant avec une inaltérable sérénité la doctrine qui, de plus en plus, avait pris en son esprit des lignes arrêtées. Quand il mourut, le 28 août 430, il laissait inachevé un volumineux travail contre Julien. Des remparts d'Hippone assiégée, il avait pu voir les feux de campement des Vandales, désormais souverains de la vieille Afrique romaine.

Toutefois ce n'était pas exclusivement contre l'opposition pélagienne qu'il avait dû lutter en ses dernières années. Dans des milieux d'esprit fort catholique, on s'alarmait de la raideur impitoyable de certaines doctrines augustiniennes sur la prédestination divine et la répartition de la grâce. Au fait, depuis 397, un système d'une terrible logique s'était imposé au maître d'Hippone et n'avait fait que se tremper, froid et dur comme l'acier, au long de la controverse. Il prenait comme point de départ le triste état où le péché originel avait mis l'humanité. Incluse, pour ainsi parler, en la volonté d'Adam, celle-ci avait formé, de par la prévarication primitive, une masse de damnation *(massa damnata)*, que Dieu aurait pu, en toute justice, condamner dans son ensemble au supplice éternel. En fait, par un choix absolument libre, ne se fondant sur aucune prévision de mérites, Dieu de cette masse séparait un certain nombre (un *petit* nombre) d'hommes, pour en faire des élus, et leur destinait dès lors, et à ceux-là exclusivement, les moyens de salut efficaces. Il est donc impossible de dire que Dieu veut sauver tous les hommes. Par ailleurs l'efficacité de la grâce dépend exclusivement de la volonté de Dieu, qui, tout en respectant la liberté humaine, sait l'amener infailliblement au terme marqué par la prédestination. Qu'on ajoute cette théorie que le péché originel est, sinon essentiellement constitué, du moins manifesté par les appétits déréglés (surtout

l'appétit sexuel), que tous les mouvements de ces appétits sont eux-mêmes des péchés, à cela près qu'ils ne sont pas imputés à ceux qu'a régénérés le baptême, que dès lors, sans la grâce, il n'y a en nous que misère et péché, et l'on aura quelque idée de la synthèse qu'Augustin opposait au naturalisme pélagien. Comme on le voit, ce système incorporait des éléments fort disparates, les uns certains, les autres contestables, d'autres enfin dont il ne faut pas hésiter à reconnaître la fausseté.

Il est donc facile de comprendre que la doctrine augustinienne se soit heurtée à des oppositions. Nulle part elle n'en rencontrerait davantage que dans le midi de la Gaule, dans l'île de Lérins, à Marseille, premiers centres du monachisme gaulois. Par réaction on en vint, dans ces milieux, dont les oracles étaient Vincent abbé de Lérins, Cassien, abbé de Saint-Victor à Marseille, non certes à se rallier au pélagianisme, mais à accentuer le rôle de la bonne volonté humaine dans l'affaire du salut. Dieu ne faisait pas tout, dans *toutes* les âmes. Si en quelques-unes il agissait avec une souveraine maîtrise, sans avoir rien attendu d'elles, en d'autres, sa grâce était doucement sollicitée de venir par de bonnes dispositions. Dieu terrassait Saul sur le chemin de Damas, mais il envoyait Pierre au centurion Corneille dont « les prières et les aumônes étaient montées jusqu'à lui ». Non, la nature humaine n'était point aussi corrompue que le prétendait l'évêque d'Hippone, et c'est en prévision de l'accueil que chaque âme réserverait à ses invites que Dieu, désireux de sauver tous les hommes, avait établi la liste de ses prédestinés. On voit en quoi le système, parfois un peu incohérent, de ces Marseillais *(Massilienses)* s'opposait à la rigidité augustinienne; les polémistes qui, à une époque relativement tardive, lui ont appliqué le nom de semi-pélagianisme ont commis une erreur d'appréciation qui a longtemps pesé sur l'exacte intelligence de ce mouvement anti-augustinien.

Alerté par des amis qu'il avait dans la place, Augustin s'efforçait de répondre à ces attaques un peu inattendues. Il mourait avant d'avoir le dernier mot et ses disciples, un peu

alourdis d'une si formidable succession, se croyaient obligés de continuer la lutte. Le plus tenace, Prosper d'Aquitaine, finit par trouver le point vulnérable de la doctrine marseillaise. On y enseignait que la volonté humaine pouvait faire d'elle-même la première démarche vers Dieu. (En termes théologiques on acceptait bien la *grâce adjuvante;* on niait, au moins en certains cas, la nécessité de la *grâce prévenante*). Exprimée sans les distinctions nécessaires, cette doctrine contenait une erreur que Prosper aurait voulu voir condamnée par le Siège apostolique. Celui-ci évitait de se prononcer en des matières aussi délicates. Tout ce que put obtenir Prosper, ce fut une lettre du pape Célestin aux évêques provençaux, leur enjoignant de faire respecter la mémoire d'Augustin, « mort en communion avec le Saint-Siège ». Plus explicite est un autre document, postérieur de quelques années, et qui provient de la chancellerie pontificale : « Les *Massilienses*, dit-il, prétendent vouloir s'en tenir exclusivement aux décisions du Siège apostolique, on va donc rechercher quelles elles furent. Or elles font clairement ressortir la doctrine de la nécessité d'une grâce prévenante et d'un don spécial de la persévérance, toutes doctrines traditionnelles. Mais, quant aux questions plus profondes et plus difficiles que soulève le système augustinien, le dit Siège évite de les trancher dans un sens ou dans l'autre. » Cette pièce ne fut jamais l'objet d'une promulgation officielle, mais elle représente au mieux la position romaine au moment où elle fut composée (vers 440) et lors des controverses qui suivirent. Ce fut en effet la même attitude qu'invariablement maintint le Siège apostolique à l'occasion de quelques échauffourées dogmatiques qui agitèrent la Provence, devenue burgonde, au début du siècle suivant. Rome finit par approuver, en 530, les décisions d'un concile d'ailleurs fort restreint tenu l'année précédente à Orange et qui canonisait les points traditionnels de l'enseignement augustinien, en écartant les rudesses de son système sur la prédestination et la réprobation. La controverse ne reprendra plus, sur le fond, qu'à l'époque carolingienne.

CHAPITRE IV

L'ORIENT AU Vᵉ SIÈCLE. — FIXATION DU DOGME CHRISTOLOGIQUE

L'Eglise d'Orient. — Les querelles origénistes. — Le nestorianisme. — Le monophysisme.

La mort de Théodose (395) est une grande date en histoire religieuse aussi bien qu'en histoire politique; l'unité de l'Empire, maintenue tant bien que mal jusque-là, est définitivement compromise. De fait, il y a désormais deux empires, comme depuis quelque temps il y avait eu souvent deux souverains. Aux mains du faible Honorius l'Empire d'Occident ne va pas tarder à s'effriter; sous des successeurs plus incapables encore, il achève de disparaître, sans bruit, sans gloire. En 476, Odoacre, un barbare, dépose le dernier empereur et renvoie à Constantinople les insignes de la dignité impériale. L'Empire d'Orient connaîtra lui aussi de rudes assauts et de terribles crises; pendant longtemps il arrivera à les surmonter, et jusqu'au milieu du VIIᵉ siècle il parviendra à maintenir les anciennes frontières de la *Romanie*. C'est l'histoire religieuse de cet Empire que nous allons brièvement étudier entre le début du Vᵉ et la fin du VIIᵉ siècle. Le commencement de cette période est capital pour l'histoire de la dogmatique chrétienne, qui achève d'y prendre ses derniers contours. Le IVᵉ siècle avait élaboré l'enseignement trinitaire, c'est la christologie maintenant qui se précise et qui trouve à Chalcédoine (451)

son expression dernière. En même temps l'Eglise grecque, se constitue définitivement avec sa hiérarchie calquée sur la hiérarchie civile, avec son esprit aussi, plein de soumission pour le Basileus, toujours un peu en défiance à l'endroit du Siège apostolique. Tout cela est acquis dans la seconde moitié du Ve siècle.

L'Église d'Orient. — Un regard sur la carte de l'Empire nous aidera à comprendre l'organisation ecclésiastique de l'Orient. Dioclétien, au début du IVe siècle, avait élaboré un groupement hiérarchisé des provinces dont il avait d'ailleurs multiplié le nombre. Ces provinces se groupaient en diocèses, huit en tout pour l'Orient, eux-mêmes rattachés à deux préfectures du prétoire. De cette hiérarchie, c'est l'échelon inférieur surtout qui a été copié par l'Eglise : les évêques des différentes villes se groupent d'abord en provinces dont l'évêque de la capitale civile est le chef. La province ecclésiastique est une véritable unité, avec son concile qui s'assemble fréquemment et constitue la première, souvent la dernière instance pour les questions contentieuses. Dès la fin du IVe siècle, la tendance se fait jour de grouper les provinces ecclésiastiques en des circonscriptions plus vastes correspondant aux diocèses civils, où l'évêque de la capitale joue, tout naturellement, un rôle considérable. Alexandrie, Antioche, Césarée de Cappadoce, Ephèse, Constantinople finissent ainsi par acquérir une situation privilégiée parmi les moindres métropoles. Mais contre cette tendance une réaction s'opère, au nom des droits traditionnels de certains sièges : Alexandrie et Antioche arguent de leurs origines apostoliques. Mais voici que Constantinople intervient. Nouvelle-Rome, siège de l'empereur, résidence du Sénat, elle se prévaut de son rang de capitale impériale pour réclamer une juridiction analogue à celle des grands sièges apostoliques. Et puis Jérusalem, au nom de souvenirs infiniment respectables, demande à n'être plus subordonnée à la métropole de Césarée de Palestine, et à dominer elle-même sur d'autres Eglises. D'une série de compromis naît finalement au

milieu du Ve siècle la division de l'Orient en quatre patriarcats, ceux d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem et de Constantinople. Mais déjà la Nouvelle-Rome réclamait davantage. Le concile de 381 lui avait reconnu en Orient une prééminence d'honneur sur les autres sièges; elle tendra de plus en plus à transformer ce titre honorifique en un droit de primauté réelle sur les autres patriarcats, au grand dommage de l'unité catholique. Celle-ci pourtant demeure assurée par le fait que chacun des patriarches reste directement en communion avec le pape de Rome.

Cette hiérarchie ecclésiastique, où s'encadrent tous les clercs, depuis le patriarche jusqu'aux lecteurs, n'est pas la seule force organisée de l'Eglise; on négligerait un facteur important si l'on ne parlait des moines. C'est seulement vers le début du IVe siècle que l'institution monastique prend naissance. Elle se caractérise par le fait que les personnes visant à la perfection se séparent du gros de la communauté chrétienne, se retirent en des lieux écartés, se groupent avec des gens ayant même désir. L'ermite complètement isolé est rare; ceux-là mêmes qui tiennent le plus à la solitude ne tarderont pas à s'unir sous des règles qui, tout en assurant la relative indépendance de chacun, font néanmoins une place à la vie commune. Mais, de très bonne heure, la vie cénobitique l'emporte. Si les déserts de Nitrie ont connu tout d'abord le monachisme dispersé, la Thébaïde n'a pas tardé à voir s'élever de véritables cités monastiques, sous la haute direction de saint Pacôme († 388) le vrai père de la vie cénobitique. Presque au même moment saint Basile donne, en Cappadoce, une vive impulsion à un genre de vie analogue; les règles qui portent son nom gouverneront jusqu'à nos jours les moines d'Orient. Ainsi conçu, le monastère peut se rapprocher des villes; il finira par s'y installer. Constantinople aura dès le Ve siècle de nombreux couvents. Non moins célèbres sont les fondations monastiques qui vivent aux portes d'Antioche, aux environs de Jérusalem, en Egypte. On ne saurait méconnaître, sans injustice, les progrès que le monachisme a fait faire à la piété chrétienne; il reste

néanmoins qu'on le voit, trop souvent, se mêler en Orient aux discussions religieuses, les envenimer par son fanatisme, compliquer à plaisir, par sa turbulence, des questions qui ne pouvaient se résoudre que dans le calme.

Les querelles origénistes. — La chose éclate en ces querelles origénistes qui forment l'intermède entre les controverses trinitaires et les discussions christologiques (381-431).

Mort dans la paix de l'Eglise, des suites de tortures courageusement endurées pour la foi, Origène ne pouvait passer pour un hérétique. Exégète et critique biblique, il avait rendu à l'Eglise les plus signalés services. Sa théologie était moins rassurante; frayant des voies toutes nouvelles à la pensée chrétienne, le maître avait posé plus de problèmes qu'il n'en avait résolus; nous avons dit les insuffisances, les dangers de ses théories trinitaires. Tout ceci était oublié à la fin du IV^e^ siècle; mais certains esprits commençaient à s'effaroucher très fort de quelques hypothèses émises par Origène sur l'origine des âmes, la nature de la résurrection et surtout le rétablissement final de tous les êtres raisonnables dans le bien *(apocatastasis)*. Le plus animé de ces adversaires d'Origène était saint Epiphane, palestinien d'origine, moine par sa première formation, devenu évêque de Salamine en Chypre. Spécialiste en fait d'hérésie, il dépistait l'origénisme partout. L'ayant combattu par la plume, il entreprit de le déraciner de certains couvents palestiniens. Venu à Jérusalem en 395, il amenait la séparation du monde monastique en deux camps; l'un, auquel Jérôme se rallia vite, poursuivait de toute son activité les vestiges, même les plus ténus, de l'origénisme, l'autre, groupé autour de l'archevêque Jean et de Rufin (un latin qui dirigeait au Mont des Oliviers un monastère rival de celui de Jérôme), se défendait par tous les moyens en son pouvoir. Ce fut un beau gâchis, amenant entre Jérôme et Rufin de regrettables polémiques; bientôt la discorde allait s'étendre à l'Egypte.

L'archevêque Théophile administrait pour lors avec une poigne de fer l'Eglise d'Alexandrie. Esprit intelligent et délié,

il savait faire la part dans Origène de ce qu'on pouvait prendre et de ce qu'il fallait laisser; au début de la querelle entre Epiphane et Jean de Jérusalem, il avait pris parti pour ce dernier. Puis brusquement, et pour des raisons d'ordre personnel, il avait fait volte-face. Une de ses victimes, l'archidiacre Isidore, ayant trouvé asile chez des moines nitriens favorables à l'origénisme, l'archevêque avait procédé contre ceux-ci avec une incroyable dureté. Appuyé sur une tourbe de moines fanatisés, Théophile avait chassé les origénistes, et prononcé une condamnation telle quelle des doctrines suspectes. Sur quoi il avait adressé un rapport au pape Anastase. Celui-ci, sans plus instrumenter, condamnait « tout ce qu'il y avait de contraire à la doctrine catholique dans l'origénisme ». Chose plus grave, il signifiait cette décision au pouvoir séculier, lequel prohiba tous les écrits d'Origène, comme il avait jadis interdit ceux de Porphyre et d'Arius ! Du moins la querelle origéniste semblait terminée; elle allait avoir à Constantinople un rebondissement inattendu.

Depuis 398, la capitale avait pour archevêque Jean, originaire d'Antioche, à qui la postérité donnera le surnom de Bouche d'or (Chrysostome). Ce n'était pas seulement un admirable orateur; c'était encore un saint, et qui entendait bien réaliser dans la pratique l'idéal qu'il rêvait. Si Jean était adoré du populaire, la cour ne lui pardonnait guère la liberté de sa prédication; depuis longtemps Théophile d'Alexandrie le surveillait, ne lui voulant pas de bien; la lutte sourde avait commencé entre les deux grands sièges de l'Orient. L'affaire des moines de Nitrie allait donner au terrible « Pharaon » l'occasion d'intervenir. Les victimes de Théophile, en effet, s'étaient réfugiées à Constantinople; sans les admettre à la communion ecclésiastique, Jean leur fit bon accueil, s'efforça d'arranger leur affaire; il n'y réussit pas. Sur une plainte portée par les moines à la cour impériale, on décida en haut lieu de faire comparaître Théophile devant l'archevêque Jean. Avant de se rendre à la convocation, l'évêque d'Alexandrie envoya dans la capitale le vieil Epiphane, toujours plus ardent contre

l'origénisme, et celui-ci, hélas! se mit à prêcher contre Jean l'accusant d'être favorable à l'hérésie; puis il repartit pour son île sans avoir vu l'archevêque. Survint Théophile; dans un milieu si agité, il eut tôt fait de renverser les rôles. Il arrivait en accusé, il se posa en accusateur, en juge. Une parodie de synode se réunit sous sa présidence à la Villa du Chêne; Jean fut déposé, un ordre impérial l'éloigna de la capitale. Mais il était fort populaire; l'émeute gronda autour du palais des souverains; ordre fut donné de le ramener; mais à peine avait-il repris ses fonctions que l'hostilité de la cour se déchaîna de nouveau contre lui. Le 20 juin 404, l'archevêque prenait définitivement le chemin de l'exil. Averti par Jean, le pape Innocent cassait le jugement rendu contre lui, mais, ne pouvant obtenir réparation, il était obligé de rompre la communion ecclésiastique tant avec Théophile d'Alexandrie qu'avec Atticus, élevé sur le siège de Constantinople, et avec le nouvel archevêque d'Antioche, une créature de Théophile. Ainsi les trois grands sièges de l'Orient étaient séparés de la communion romaine. Pendant ce temps l'exil de l'archevêque Jean s'était aggravé. De Cucuse, dans l'Anti-Taurus, on voulut le reléguer à la frontière même de l'Empire, au pied du Caucase; épuisé de fatigue, il succomba en chemin; c'était le 14 septembre 407.

Vingt-sept ans plus tard (le 27 janvier 434), le corps du grand archevêque serait ramené à Constantinople; alors seulement les derniers « johannites » se réconcilieraient à l'ensemble de la communauté. Mais dans ce quart de siècle que d'événements considérables s'étaient passés! Une nouvelle fois on avait vu les deux sièges d'Alexandrie et de Constantinople en lutte acharnée l'un contre l'autre; une nouvelle fois on avait vu les questions de personnes embrouiller les conflits doctrinaux, les interventions impériales multiplier la confusion. Mais ce n'était plus sur des problèmes secondaires que les discussions avaient porté, c'était l'un des points capitaux de la doctrine chrétienne qui était mis en question; les querelles christologiques avaient commencé.

Le nestorianisme. — Le problème christologique est aussi ancien que le christianisme. Dans la personne sacrée du Sauveur comment s'unissent l'élément divin et l'élément humain que l'Ecriture nous invite à y reconnaître? Une vieille solution hétérodoxe avait été promptement éliminée, le *docétisme*, laquelle enseignait que Jésus avait eu de l'humanité l'apparence seulement. Beaucoup plus complexe est la solution proposée, après le milieu du IVe siècle, par Apollinaire de Laodicée. Pour assurer plus complètement l'unité du Sauveur, ce docteur, reprenant sans s'en douter une idée d'Arius, n'attribuait à Jésus qu'un corps pareil au nôtre, tandis que le rôle d'âme raisonnable était joué chez lui par le Verbe de Dieu. Ici encore Jésus n'avait de l'humanité que l'apparence! Cette doctrine avait été condamnée par le pape Damase [1], mais une formule continuait à traîner en Orient, contre laquelle divers théologiens ne se mettaient pas assez en garde. « Unique est la nature incarnée du Verbe divin », disait Apollinaire. Les partisans d'Apollinaire trouvèrent le moyen de faire circuler, vers la fin du IVe siècle, plusieurs écrits du maître et de ses disciples sous des noms vénérés, les papes Félix et Jules, Athanase, d'autres. Ces « faux apollinaristes » convoyèrent la formule et la doctrine suspectes.

A l'extrême opposé, une école theologique accentuait au maximum la distinction entre les deux éléments (on va bientôt dire les *deux natures*), qu'il faut reconnaître en Jésus. C'est l'école d'Antioche dont les plus illustres représentants, à l'époque où nous sommes arrivés, sont Diodore, mort évêque de Tarse en 394, Théodore, mort évêque de Mopsueste en 428; ajoutons-y saint Jean Chrysostome, en notant que son sens catholique l'a préservé des exagérations et des erreurs où sont tombés les deux autres. Cette école *dyophysite* a grand'raison, sans doute, de déclarer qu'on retrouve en Jésus les deux natures divine et humaine sans confusion, ni changement de l'une en l'autre; mais elle ne parvient pas à établir comment ces deux natures concourent à former un seul être. Si l'on poussait

1. Voir p. 127.

Théodore, il en arrivait à dire qu'il y avait à distinguer deux personnes physiquement indépendantes : l'homme Jésus et le Verbe de Dieu qui habitait en lui; entre ces deux personnes l'union était morale, mais permanente : depuis le moment de l'incarnation, le Verbe avait inspiré, dirigé, soutenu toute la vie morale de l'homme Jésus. Toutes proportions gardées, cette union entre l'âme humaine du Christ et le Verbe ressemblait à celle que réalise dans l'âme du chrétien en état de grâce la présence toute spéciale de Dieu. A vrai dire, cette théologie, dont la dernière partie était nettement erronée, ne sortait guère de l'école; autrement elle se serait heurtée à une condamnation romaine qui interdisait de parler de *deux fils* de Dieu.

Entre le docétisme larvé d'Apollinaire et le dualisme antiochien, décidément trop accentué, la théologie des Alexandrins (héritée d'ailleurs des Cappadociens) essayait, sans toujours y réussir, de se frayer une voie moyenne. On y insistait beaucoup sur l'unité du Christ, comme avait fait Apollinaire; comme les Antiochiens, par contre, on admettait que le Sauveur avait eu tout ce qui constitue l'humanité; seulement toutes ces propriétés de la nature humaine s'incorporaient, si l'on peut dire, à l'hypostase du Verbe, de manière à former avec elle *une seule nature concrète* (nous dirions, nous, une seule personne). Et l'on répétait, sans se douter de ses origines, la formule d'Apollinaire : « Unique est la nature incarnée du Verbe divin »; on risquait dès lors de sacrifier au *monophysisme*, d'absorber, de confondre l'humanité en la divinité. Si peu que l'on accentuât la tendance, le Christ, tel qu'on se le représentait ici, ne toucherait plus à la terre et s'évanouirait en un être qui n'aurait plus d'humain que l'extérieur.

On voit si le problème était délicat; du moins eût-il fallu qu'il fût discuté dans la région sereine des idées; ce fut le contraire qui arriva. Le conflit entre les deux écoles antiochienne et alexandrine va se concrétiser en une lutte entre deux personnages, Nestorius appelé d'Antioche en 428 au siège de Constantinople par le désir impérial, et saint Cyrille, neveu de Théophile, son successeur sur le siège d'Alexandrie. D'An-

tioche où il a grandi, Nestorius apporte la théologie que nous avons dite, plus atténuée d'ailleurs que celle de son maître Théodore de Mopsueste. Grand pourfendeur d'hérétiques, il s'est promis de purger la capitale des vieilles sectes, mais il surveille aussi, dans les milieux monastiques, certaines manifestations de piété inspirées d'une théologie opposée à la sienne. Un mot en particulier lui paraît suspect, celui de « Mère de Dieu » *(Théotocos)*, que depuis quelque temps l'on donnait volontiers à Marie; il aurait voulu lui substituer celui de « Mère du Christ » *(Christotocos)*, tout au moins obtenir que le mot de *Théotocos* ne fût pas employé sans explication. C'était fort maladroit; outre que le terme était déjà traditionnel et cher à la dévotion, il était susceptible d'une explication très obvie : Nul ne prétendait faire de Marie la mère de la divinité! on voulait seulement dire qu'elle était la Mère de Jésus, qui était Dieu, et l'on rapportait à l'unique personne du Verbe incarné les propriétés de la nature humaine aussi bien que celles de la nature divine. Mais c'était justement cette *communication des idiomes* que la théologie antiochienne, toujours soucieuse de rapporter les diverses opérations du Sauveur à deux sujets distincts, ne voulait pas saisir. Nestorius ne tarda pas à s'enferrer; il eut des propos maladroits, hasarda des comparaisons dangereuses; l'hérétique, ç'allait être lui.

D'Alexandrie, Cyrille surveillait son collègue. De son oncle Théophile il avait hérité, avec le goût de la manière forte, la défiance à l'endroit d'Antioche et de Constantinople. Certains indices lui arrivèrent des incartades de Nestorius. Une correspondance dépourvue d'aménité s'échangea entre les deux prélats; menacé d'un procès à Byzance, où l'archevêque avait l'oreille de la cour, Cyrille prévint le coup en dénonçant au pape Célestin les erreurs doctrinales de son adversaire. Mal impressionné déjà sur le compte de Nestorius, trop exclusivement renseigné par saint Cyrille, fâcheusement surpris de la ressemblance qu'un de ses théologiens, Cassien, remarquait entre les doctrines dénoncées et des aberrations adoptianistes découvertes en Gaule, le pape, en un synode romain d'août

430, condamna l'attitude de Nestorius dans l'affaire du *Théotocos*. L'archevêque de Constantinople devrait rétracter ses erreurs, et professer la foi des Eglises de Rome et d'Alexandrie. Communication du tout était adressée, non pas directement à Nestorius lui-même, mais à Cyrille, commissionné pour faire exécuter la décision romaine. Tout ceci était rapide : Nestorius avait été condamné sans débats contradictoires, sans qu'on précisât pour quelles erreurs; et d'autre part, si elles s'accordaient dans les grandes lignes, les théologies de Rome et d'Alexandrie différaient sur le point en litige par des nuances fort importantes.

Cyrille prit au pied de la lettre les instructions de Rome. Rassemblant son synode à l'automne de 430, il lui fit souscrire « cette profession de la foi commune aux Eglises d'Alexandrie et de Rome ». Hélas! s'ils exprimaient au mieux la théologie alexandrine, les *douze anathématismes* rédigés par lui avaient besoin de fortes retouches pour être superposables à l'enseignement romain. Cyrille en somme formulait à l'archevêque rival une doctrine particulière, elle-même sujette à caution. Il achevait par là de tout compromettre.

Saisi, fin novembre, de la lettre du pape Célestin et des injonctions de Cyrille, Nestorius se décida, sur les conseils de Jean, l'archevêque d'Antioche, à accepter le terme de *Théotocos* (sermons du 6 et du 7 décembre). Quant aux anathématismes que Cyrille le pressait de souscrire, il laissait à ses amis le soin d'en faire justice. Au fait, alertés par Jean, les Antiochiens se levaient. Voyant en la doctrine cyrillienne un apollinarisme patent, André de Samosate et Théodoret de Cyr réfutaient les anathématismes. Nestorius, lui, croyait pouvoir se tenir en paix. N'avait-il pas obtenu de l'empereur Théodose II, le 19 novembre et donc avant l'arrivée à Constantinople de l'*ultimatum* romain, la convocation d'un grand concile? Cette assemblée, on l'espérait, tirerait au clair les questions de doctrine et amènerait, si possible, la réconciliation des personnes. Sans rien savoir, semble-t-il, de la réponse faite à son *ultimatum* par Nestorius, le pape entrait dans les vues de l'empereur

et décidait de participer, par l'envoi de légats, au concile annoncé. Ses envoyés y demanderaient l'acceptation des mesures prises à Rome à l'été de 430.

Le concile devait se réunir à Ephèse à la Pentecôte de 431, Cyrille ne s'y rendait pas sans appréhension; ses anathématismes ne recueilleraient pas, à coup sûr, l'approbation des Orientaux; tels quels, ils ne pouvaient rallier les Romains. Mais il se trouva que les légats romains, d'une part, que les Orientaux, de l'autre, n'avaient pu arriver à Ephèse à la date fixée. Tout conseillait d'attendre les uns et les autres; ils pouvaient être les arbitres de la querelle. Mais Cyrille, persuadé que la délégation à lui donnée par le pape était toujours valable, se décida à brusquer les choses. Malgré l'opposition du commissaire impérial Candidien, il se déclara président du concile et le convoqua pour le lundi 22 juin. Puis ce jour-là, passant outre aux protestations de soixante-huit évêques qui demandaient d'attendre les Orientaux, à celles de Candidien, il somma Nestorius de comparaître. Sur son refus, l'assemblée, où Cyrille ne comptait plus que des partisans, jugea Nestorius par contumace, le déclara hérétique, approuva la lettre dogmatique par laquelle Cyrille avait d'abord averti son adversaire au début de la querelle. Les anathématismes furent lus, eux aussi, mais ne firent pas l'objet d'un vote spécial. Enthousiaste, la population d'Ephèse à qui l'on avait dépeint l'archevêque de Constantinople comme un contempteur de la vierge Marie, de la sainte *Théotocos*, fit à Cyrille et à ses évêques, en fin de journée, une extraordinaire ovation. Le triomphe du dogme de la maternité divine de Marie, c'est ce qu'en définitive l'histoire populaire retiendra du Concile d'Ephèse.

Les choses étaient un peu plus compliquées; elles achevèrent de se brouiller par l'arrivée, quatre jours après, de Jean d'Antioche et de ses Orientaux. Ceux-ci, avec une précipitation autrement coupable que celle de Cyrille, prononcent au débotté, sans procédure, sans discussion, la déposition de l'archevêque d'Alexandrie, et de Memnon d'Ephèse, son complice, excommunient tous leurs adhérents jusqu'à ce qu'ils aient condamné les anathématismes. Ainsi la lutte se déplaçait,

elle était maintenant entre Antioche et Alexandrie. Jugeant d'ailleurs que les propos de Nestorius n'étaient pas défendables, les Antiochiens vont limiter leur ambition à obtenir, sinon la condamnation de Cyrille, du moins l'explication, le retrait même, s'il était possible, des anathématismes. Ce que furent ces tractations embrouillées, il est difficile de le dire brièvement, mais on peut noter l'attitude qu'adoptèrent et le Siège apostolique et la cour de Constantinople. Les légats romains, débarqués à Ephèse peu après le coup d'Etat de Jean d'Antioche, s'étaient rangés au parti de Cyrille, avaient approuvé les mesures de condamnation prises par celui-ci contre Nestorius et Jean; le pape Célestin les avait ratifiées en substance le jour de Noël 431. La cour d'Orient s'était montrée, au contraire, très irritée des procédés de Cyrille. Toutefois une action discrète de l'archevêque auprès de certains hauts fonctionnaires finit par avoir raison de cette mauvaise humeur; on prit au mot Nestorius qui parlait beaucoup de se retirer dans la solitude; il fut ramené à Antioche. En même temps le concile était dissous. Dès lors la diplomatie impériale mit tout en œuvre pour amener, durant l'année 432, une réconciliation entre Jean et Cyrille. Le premier lâcherait Nestorius; le second expliquerait les anathématismes. Ainsi fut fait; l'archevêque d'Alexandrie accepta une formule délibérée à Antioche, qui parlait explicitement de *l'union des deux natures*; en revanche les Orientaux durent accepter la déposition de Nestorius et la condamnation de sa doctrine (printemps de 433). Le pape Sixte III applaudit à la réconciliation d'Antioche et d'Alexandrie. Une seule chose le préoccupait encore : la présence de Nestorius à Antioche. Elle ne serait plus de longue durée. Abandonné de tous l'archevêque déposé fut, en 436, expédié dans la Grande Oasis, au fond du désert libyque; ses livres furent condamnés au feu, ses amis proscrits, ils passèrent dans l'empire Perse, à Nisibe. C'est dans ce milieu que se formera, un peu plus tard, la théologie nestorienne[1].

1. Voir plus loin, p. 167.

Le monophysisme. — L'accord de 433 entre Alexandrins et Antiochiens ne devait être qu'une courte trêve. Dans les années qui suivirent, l'école dyophysite, par la plume de Théodoret, le grand savant du parti, précisait ses positions, se débarrassait de certaines imprudences de pensée et surtout de langage. Elle pouvait bientôt compter sur Flavien, archevêque de Constantinople depuis 446, sur le pape saint Léon, qui inaugurait à Rome en 440 son pontificat. Sans doute elle avait quelques alliés assez compromettants, entre autres Ibas, évêque d'Edesse, dont il circulait à ce moment une lettre adressée au catholicos de Séleucie, en 433, au lendemain de l'Acte d'union; Cyrille et sa christologie n'y étaient guère ménagés, bien que finalement Nestorius y fût anathématisé. Dangereux aussi le comte Irénée, devenu par la suite évêque de Tyr, et qui ne cachait guère ses sympathies pour le condamné d'Ephèse. Mais dans l'ensemble l'école dyophysite constituait une force avec qui il faudrait compter, à qui, au besoin, l'Occident latin ne ménagerait pas son appui.

Le monophysisme, lui, s'organisait de plus en plus. Dans les milieux monastiques de Constantinople il était la doctrine courante; un vieil archimandrite, Eutychès, fort bien en cour depuis que son filleul, Chrysaphe, y dominait le faible Théodose, en était le représentant le plus en vue, étant l'oracle de tout ce que la ville comptait de saintes gens. Au même moment, Alexandrie devenait, et pour toujours, la capitale du monophysisme. Cyrille, qui était mort en 444, avait dû faire, en ses dernières années, les plus méritoires efforts pour contenir la tendance alexandrine dans les limites de l'orthodoxie. Dioscore lui succédait, qui, moins ferme en sa théologie, aurait moins de force pour résister à cette poussée, et finalement s'abandonnerait. En étroite liaison avec Eutychès, il cherchait (politique traditionnelle d'Alexandrie) à mettre en échec Flavien de Constantinople. Le moment était favorable; car l'empereur penchait de plus en plus vers Eutychès et son groupe. A la suite de polémiques violentes, un rescrit parut, le 16 février 448, frappant tous ceux qui, à un degré quelconque,

étaient partisans de Nestorius et n'acceptaient pas les anathématismes cyrilliens; Irénée devait sur l'heure quitter Tyr; Ibas, Théodoret étaient personnellement menacés.

Les dyophysites ne s'abandonnèrent pas. Aussi bien le vieil Eutychès, se découvrant de plus en plus, prêtait-il le flanc à une attaque. Une accusation en règle fut déposée contre lui au tribunal de l'archevêque Flavien; on y reprochait à l'archimandrite d'avoir nié que Jésus, en tant qu'homme, fût de la même substance que nous : toute pénétrée et transformée par la divinité, son humanité était d'autre essence que la nôtre. Flavien se décida à agir; non sans peine, il fit comparaître Eutychès, en novembre 448. Sommé de professer la foi dyophysite, le vieillard s'y refusa; il fut déposé de son ordre et de sa charge; le pape Léon fut informé de la sentence. Sollicité en même temps par Eutychès de casser le jugement de Flavien, le pape attendit pour répondre d'avoir reçu communication de toutes les pièces du procès. Or, pendant qu'il rédigeait sa réponse, il apprit que, devant l'agitation renaissante, la cour s'était décidée à convoquer un nouveau concile, qui se réunirait, à Ephèse encore, au mois d'août 449.

Tout se préparait d'ailleurs pour que ce concile fût le triomphe d'Eutychès; Théodoret était écarté, Dioscore désigné comme président, et l'un des plus fougueux monophysites, l'archimandrite Barsumas représenterait les moines de l'Orient qui, en très grand nombre d'ailleurs, l'accompagneraient à Ephèse. Convoqué lui aussi, le pape Léon s'excusait, mais il envoyait des légats, porteurs, entre autres, d'une lettre dogmatique fort importante adressée à l'archevêque de Constantinople. Ce *Tome à Flavien*, admirable pièce théologique, résumait avec une précision toute juridique, la doctrine des deux natures dans l'unité d'une personne. Non moins significative était la lettre au concile, où Léon, revendiquant les prérogatives doctrinales du Siège apostolique, traçait à l'assemblée les directives de son travail.

Il s'agissait bien de cela ! Ce ne serait pas le pape de Rome qui compterait à Ephèse, mais le « Pharaon » d'Alexandrie,

appuyé sur ses fidèles Egyptiens et sur des bandes de moines fanatiques accourus de Constantinople à l'appel d'Eutychès, de Syrie et de Mésopotamie à celui de Barsumas. Dioscore présida; les légats romains perdirent la tête et ne surent ni diriger le débat, ni sortir en temps utile. On commença par réhabiliter Eutychès; sa profession de foi : « deux natures avant l'union, une seule après », que réprouvait nettement le *Tome à Flavien*, fut approuvée; puis, renouvelant des procédés qui avaient déjà réussi, Dioscore se porte accusateur de Flavien. Comme des murmures éclatent, il fait entrer la troupe; Flavien est arraché de l'autel où il s'est cramponné, puis, sous la pression de la tourbe des moines, entrée derrière les soldats, Dioscore exige de tous les évêques présents une adhésion. Tous s'exécutent, y compris Domnus, le patriarche d'Antioche, le chef naturel des Orientaux, le protecteur-né de la théologie dyophysite! Cette lâcheté ne le sauvera pas. Quinze jours plus tard, en une nouvelle réunion, on procéda contre les chefs du parti : Irénée, Ibas, Théodoret, Domnus même furent déposés, puis le concile proclama solennellement les anathématismes cyrilliens.

Dès octobre le pape Léon était prévenu et, dans un synode romain, protestait contre « le brigandage d'Ephèse ». Vaines protestations, car, juste au même moment une loi impériale approuvait toutes les mesures prises par Dioscore; le monophysisme triomphait! Ce ne fut pas pour longtemps. Le 28 juillet 450, Théodose II mourait; sa sœur Pulchérie était proclamée Augusta et s'unissait à Marcien, qui par là devenait empereur. Chrysaphe, le protecteur d'Eutychès, impliqué en un procès de haute trahison, était exécuté. Singulier revirement! le pape Léon était prié d'envoyer des légats à un nouveau concile qui tirerait une bonne fois au clair la théologie de l'incarnation. Et l'assemblée se tiendrait, à l'automne de 451, à Chalcédoine tout près de Constantinople, sur la rive asiatique du Bosphore, à portée de l'autorité impériale, bien décidée cette fois à empêcher les coups de force. Léon finit par se ranger à cet avis. Sous la présidence de ses légats et en présence

des fonctionnaires impériaux chargés de la police, le concile s'ouvrit le 8 octobre 451 ; il est compté comme le IVe œcuménique. Il commença par le procès de Dioscore, qui fut déposé. Mais c'était la question doctrinale surtout qui importait. Le 10 octobre, le *Tome à Flavien* était accepté par acclamation : « C'est Pierre, s'écrièrent les évêques, qui a parlé par la bouche de Léon I » On voulut cependant quelque chose de plus explicite encore, et une commission, où voisinaient des représentants des deux tendances, antiochienne et alexandrine, fut chargée d'élaborer une définition de foi. Celle-ci énonçait la croyance « en Jésus-Christ, consubstantiel au Père, selon la « divinité, consubstantiel à nous selon l'humanité, né de la « Vierge, Mère de Dieu selon l'humanité, Fils, Seigneur, en « deux natures, sans confusion, sans changement, sans divi- « sion, sans séparation..., chaque nature conservant ses pro- « priétés, toutes deux subsistant en une seule personne, une « seule hypostase. » Cette profession de foi fut acclamée ; le 25 octobre, l'empereur la promulguait solennellement. Six cents adhésions se lisent dans les procès-verbaux de la séance. Restait à réhabiliter les victimes du brigandage d'Ephèse. Théodoret le fut, mais on lui imposa, une nouvelle fois, d'anathématiser Nestorius. L'affaire d'Ibas souffrit plus de difficultés ; sa lettre sur Cyrille était bien dure, et le concile entendait respecter la doctrine du patriarche d'Alexandrie. Finalement les légats, après lecture du texte litigieux, en jugèrent l'auteur orthodoxe ; lui aussi fut réhabilité. Les dernières séances conciliaires furent consacrées à des questions disciplinaires et administratives. C'est alors que furent organisées d'une façon définitive les patriarcats orientaux, notamment celui de Jérusalem, détaché de la juridiction d'Antioche, et celui de Constantinople, à qui l'on créait un ressort nouveau : diocèses (civils) de Thrace, de Pont et d'Asie, en même temps qu'on lui reconnaissait une primauté d'honneur, déjà affirmée en 381. Innovation grosse de conséquences, et dont les légats perçurent vaguement le danger ! On put craindre un instant que ce canon 28 empêchât le pape Léon de reconnaître l'en-

semble de l'œuvre conciliaire. Le gouvernement impérial dut s'interposer. Léon finit par céder, approuvant explicitement le concile, pour toutes les décisions dogmatiques.

Ainsi, au prix de luttes qui avaient fait bien des victimes, la doctrine de l'incarnation avait fini par s'établir. Entre les deux tendances antiochienne et alexandrine, Rome finalement avait tracé la voie moyenne. A la première elle empruntait sa nette distinction des deux natures en Jésus; de la seconde elle retenait l'affirmation de l'unité indivisible du Sauveur. Elle condamnait aussi les exagérations de l'une et de l'autre, les imprudences de langage d'un Nestorius où se trahissait l'erreur de sa christologie, les outrances d'un Eutychès ou d'un Dioscore, tout aussi redoutables. De saint Cyrille même elle n'acceptait les anathématismes que moyennant explication. Œuvres de la sagesse romaine, le *Tome* de Léon, la définition de Chalcédoine, arriveraient-ils à refaire l'unité religieuse de l'Orient, si gravement compromise par vingt années de douloureuses agitations?

LES SCHISMES ORIENTAUX ET LES TENTATIVES D'UNION (VI^e-VII^e siècles).

L'Eglise nestorienne. — L'agitation antichalcédonienne et l'Hénotique de Zénon. — Justinien : les trois chapitres. — La crise monothélite.

BIEN loin de réaliser l'union, le concile de Chalcédoine sera le point de départ de séparations durables, qui donnent à la carte de l'Orient chrétien l'allure bigarrée qu'elle conserve encore aujourd'hui. Ce n'est pas que des efforts n'aient été faits, au cours des deux siècles qui suivirent Chalcédoine, pour réduire ces dissidences. Trop inspirés par la politique, trop peu respectueux des principes, ils n'ont abouti qu'à multiplier les frictions, qu'à consolider les séparatismes.

L'Église nestorienne. — Il nous faut d'abord suivre, dans l'Empire perse, la définitive constitution de l'Eglise nestorienne, qui va devenir, pour ainsi parler, l'Eglise nationale de cette région, la plus éloignée que le christianisme ait atteinte dans la direction de l'Orient. C'est surtout dans la seconde moitié du III^e siècle que la religion chrétienne s'était solidement implantée dans le nouvel Empire sassanide. L'évêque de la résidence royale de Séleucie-Ctésiphon, le *catholicos*, comme on l'appelait, n'avait pas tardé à devenir le chef d'une organisation ecclésiastique qui s'étendrait à l'ensemble de la Perse et finirait, de proche en proche par gagner la côte occidentale de

l'Inde. Mais c'est surtout en Mésopotamie, en Chaldée, dans la Susiane et l'Iran, que les chrétientés sont d'abord nombreuses et florissantes; dans la région Nord qui confine à l'Arménie, la population chrétienne, au début du IV^e siècle, pouvait être la majorité. Ce développement s'était produit malgré l'hostilité habituelle du pouvoir et malgré certaines persécutions fort rudes qui marquèrent la fin du IV^e siècle. En 410 pourtant, l'Eglise perse connaissait aussi un « édit de Milan », et, à défaut de protection officielle, une tolérance suffisante, coupée de temps à autre par des retours offensifs de l'esprit persécuteur. Jamais en effet la dynastie sassanide n'adopta le christianisme, elle considéra toujours l'Evangile comme un danger national, étant le lien qui rattachait ses sujets à l'Empire romain avec qui elle fut souvent en guerre. En temps normal pourtant, les communications restaient possibles entre les chrétientés perses et Antioche. On comprend dès lors comment la doctrine dyophysite fut la seule à se répandre dans l'empire du Roi des rois; les maîtres de l'Eglise perse ce furent Diodore, Théodore de Mopsueste, Jean Chrysostome, Théodoret. Comme nulle autorité politique ne la contraignit jamais à anathématiser Nestorius, la chrétienté perse se trouva donc être nestorienne, on peut dire sans le savoir, et c'est par abus que l'on fait de l'évêque de Nisibe, Barsumas (différent du trop fameux archimandrite), l'introducteur et le propagateur du nestorianisme en Perse. Du moins Barsumas avait-il ramené à Nisibe, sa ville épiscopale, la célèbre *Ecole des Perses*, installée à Edesse après le désastre de l'empereur Julien en 363, expulsée de cette ville, cent ans plus tard, par le successeur d'Ibas qui la jugeait imbue de l'esprit nestorien. Cette école contribua singulièrement par les traductions qu'elle fit des grands maîtres antiochiens, y compris Nestorius, à créer ce que l'on est convenu d'appeler la théologie nestorienne. Ceci devait isoler de plus en plus l'Eglise perse du reste de la chrétienté, le jour surtout où s'interposerait entre elle et les Eglises orthodoxes la grande Eglise jacobite (ou monophysite) dont nous allons voir, en Syrie, la naissance et

les progrès. Un moment arriva où la chrétienté perse fut considérée par tous, jacobites ou melkites, comme hérétique et schismatique; et puis l'Islam allait venir, qui un jour rendrait fort précaire la situation des chrétiens dans les plaines de Mésopotamie, sur les plateaux de l'Iran et les rives du Golfe persique. De sa glorieuse histoire l'Eglise perse ne garderait même plus le souvenir.

Pendant que, sans secousse, l'Eglise perse se détachait de l'unité catholique, de violentes agitations allaient, en Egypte et en Syrie, dresser en face de l'Eglise d'Etat (melkite, c'est-à-dire impériale) les Eglises copte et jacobite, où s'abriteraient et les formules de la théologie monophysite et surtout les nationalismes en révolte contre la domination byzantine. Somme toute, en effet, les menées contre la théologie chalcédonienne cherchent beaucoup moins à tenir en échec la doctrine du « Christ *en* deux natures » qu'à éliminer la culture hellénique, qu'à briser le joug sous lequel l'Empire romain a courbé les peuples les plus divers. C'est cet aspect des querelles religieuses du VI^e^ et du VII^e^ siècle qui justifie l'importance que doit leur accorder l'histoire générale. Les raconter c'est expliquer la dislocation progressive de l'Empire byzantin.

L'agitation antichalcédonienne et l'Hénotique de Zénon. — En Palestine, en Cappadoce, à Constantinople même, l'agitation antichalcédonienne, propagée surtout par les moines, ne tarda point à se manifester avant même le retour des évêques qui au concile avaient trahi, disait-on, la cause cyrillienne. En divers lieux, à Jérusalem en particulier, les prélats ne purent se réinstaller qu'avec l'appui de la troupe. Mais c'était à deux endroits surtout qu'allait se manifester la plus violente résistance, à Alexandrie, ce qui n'est pas surprenant, mais aussi à Antioche, ce qui paraît plus extraordinaire.

Dans la capitale de l'Egypte, vraie place forte du monophysisme, on ne pardonnait pas au « concile maudit » la déposition de Dioscore, qui n'allait pas tarder à mourir en 454 dans son exil de Gangres. Vainement le successeur que le gou-

vernement lui avait donné, Protérius, s'efforçait-il de désarmer les oppositions. Elles ne faisaient que grandir, soigneusement entretenues par deux hommes, le prêtre Timothée Elure et le diacre Pierre Monge. Or l'empereur Marcien mourait dans les derniers jours de janvier 457; et l'on avait des raisons de penser que Léon, son successeur (457-474), n'aurait pas à l'endroit du concile une particulière tendresse. Le 16 mars une émeute éclatait à Alexandrie, où Protérius était massacré; dans toute l'Egypte les évêques chalcédoniens étaient déposés et remplacés. Le gouvernement, si tiède qu'il fût pour l'orthodoxie, ne pouvait assister passif à de tels événements; Timothée Elure, qui, sans autre formalité, s'était installé sur le siège patriarcal dut être expulsé *manu militari*. Pour l'instant force restait à la loi, et sous la protection des glaives byzantins le chalcédonien Timothée Salofaciole, le meilleur des hommes, put se maintenir une quinzaine d'années.

Chose étrange, Antioche, l'antique citadelle du dyophysisme, voyait se dérouler des événements analogues. Un prêtre, Pierre le Foulon, venu de Constantinople, où il avait vécu au monastère des Acémètes, organisait dans la capitale de la Syrie l'opposition monophysite contre le patriarche Martyrius; il finit par le supplanter. Rétabli par ordre impérial, Martyrius, excédé de toutes les avanies qu'on lui faisait, finit par démissionner. Pierre reprit le siège vacant. Nouvel ordre venu de Constantinople de le faire déguerpir; jusqu'en 475 l'agitateur fut gardé dans un couvent de la capitale, mais il aura sa revanche.

Aussi bien la cour impériale était elle-même le théâtre des plus incroyables revirements. A l'empereur Léon qui, dans l'ensemble, avait fait respecter les décisions de Chalcédoine, avait succédé Zénon, gendre de Léon; qui fut l'année suivante renversé par Basilisque (475-477). Celui-ci était tout dévoué au monophysisme. Son avènement fut le triomphe de tous les antichalcédoniens : l'Elure rentrait à Alexandrie en triomphateur; Pierre le Foulon s'installait à nouveau sur le siège d'Antioche. Bientôt une *Encyclique* impériale paraissait, qui canoni-

sait les deux conciles d'Ephèse (431 et 449), anathématisait le *Tome* de Léon et le symbole de Chalcédoine, tout en réprouvant d'ailleurs les erreurs spécifiques d'Eutychès. Sous la contrainte impériale, l'ensemble de l'épiscopat byzantin souscrivit cette Encyclique.

Un homme pourtant eut le courage de résister, le patriarche de Constantinople, Acace. L'année suivante, 477, Basilisque s'effondrait et Zénon, vainqueur, reprenait les rênes du gouvernement; Acace allait devenir son conseiller. La première pensée fut de rendre vigueur aux décisions de Chalcédoine; l'épiscopat byzantin rétracta sa signature précédente; à Alexandrie, Timothée Salofaciole reprenait son siège (l'Elure d'ailleurs venait de mourir); une fois de plus le Foulon disparaissait d'Antioche. Mais s'il était relativement aisé d'imposer des signatures et de faire disparaître les gens trop compromis, il l'était beaucoup moins de calmer l'agitation grandissante. Vers 480, Acace eut donc l'idée d'acheter la paix religieuse au prix de quelques concessions. Dût le Siège apostolique en témoigner de l'humeur, ne valait-il pas mieux laisser tomber l'indéfendable concile, s'entendre avec les cyrilliens intransigeants et, au lieu de soutenir sur les grands sièges les prélats chalcédoniens, reconnaître les intrus ou schismatiques d'hier qui deviendraient les évêques légitimes de demain. A Alexandrie, en particulier, Pierre Monge se maintenait en face du patriarche impérial, Salofaciole; on laisserait ce dernier mourir, mais on ne le remplacerait pas. Monge deviendrait ainsi, moyennant certaines concessions, légitime successeur de Cyrille et de Dioscore.

Un édit d'union *(Hénotique)* fut ainsi rendu, probablement en 482. L'empereur, s'adressant aux évêques, clercs et peuples d'Alexandrie et d'Egypte, déclarait ne point reconnaître d'autre symbole de foi que celui de Nicée; il acceptait néanmoins tout ce qui s'était fait à Ephèse, contre Nestorius et ses adhérents; il anathématisait aussi Eutychès, mais recevait les anathématismes cyrilliens. Quiconque avait pensé autrement, soit à Chalcédoine, soit en quelque autre synode, devait être aussi

condamné. C'est, on le voit, le triomphe de la réticence : sur le seul point vraiment litigieux (une ou deux natures), le document impérial se taisait; et puis, sans être hétérodoxe, l'*Hénotique* signifiait l'abandon de Chalcédoine. Il voulait être un acte d'union, il allait créer un schisme de plus.

Rome ne se résignait pas, en effet, à de tels abandons. Le pape Simplicius (468-483) avait, par lettres, insisté sur l'impossibilité où il était de reconnaître Monge comme patriarche d'Alexandrie; son successeur Félix III (483-492) dans un synode romain de juillet 484 se voyait obligé d'excommunier Monge, d'une part, Acace, de l'autre, comme son complice. Le patriarche de Constantinople répondait en faisant rayer le pape des diptyques; le schisme était consommé entre l'Ancienne et la Nouvelle Rome, il durerait plus de trente ans. Du moins obtiendrait-on l'union de l'Orient? Non, hélas! les monophysites jugèrent l'Hénotique insuffisant; ce qu'ils voulaient c'était la réhabilitation de « saint Dioscore », la condamnation de Chalcédoine, l'anathème explicite contre tous ceux qu'avait innocentés le concile. Pierre Monge, à Alexandrie, n'arrivait plus maintenant à désarmer ses anciens partisans; les moines monophysites (Dieu sait s'ils étaient légion) ne voulaient plus de lui parce qu'il restait en communion avec Acace et les autres chalcédoniens! A Antioche, Pierre le Foulon était remonté une fois de plus sur le siège patriarcal; s'il ne connut pas, en son triomphe, les mêmes traverses que son collègue d'Alexandrie, s'il mourut tranquille en 488, il put du moins se rendre compte que ses successeurs seraient obligés d'aller plus loin que lui dans le sens du monophysisme. En 512 arrivait au trône patriarcal l'homme qui allait donner au parti sa doctrine précise. Il s'appelait Sévère; né en Pisidie, il avait été élevé à Alexandrie dans les milieux monastiques tout dévoués au culte de Dioscore et de Cyrille. Esprit d'une large culture et d'une grande distinction, il sera l'infatigable champion d'un monophysisme mitigé, très éloigné des outrances d'Eutychès, n'aspirant qu'à faire triompher les anathématismes cyrilliens, mais réclamant à grands cris le rejet de Chalcédoine. Cette

position moyenne, Sévère la défendra aussi bien contre les orthodoxes que contre les exagérés de son propre parti : pour l'instant il s'en tiendrait sans doute aux termes de l'*Hénotique*, faute de pouvoir en aggraver les sévérités; mais du jour où il sentirait l'*Hénotique* menacé, il n'hésiterait pas, malgré toute sa modération, à se séparer de Constantinople. A Antioche comme à Alexandrie tout se préparait pour un schisme définitif!

En ce début du VI^e^ siècle il n'en était pas question. Zénon, l'empereur de l'Hénotique, était resté fidèle jusqu'à sa mort, 491, à la politique religieuse d'Acace; l'empereur Anastase, lui (491-518), s'orientait définitivement dans le sens du monophysisme. Celui-ci, on l'entend bien, triomphait à Alexandrie comme à Antioche; les timides velléités de rompre des alliances compromettantes manifestées par deux patriarches successifs de Constantinople n'avaient réussi qu'à les faire déposer. Rome s'isolait, assistant impuissante à ce triomphe de la réaction antichalcédonienne.

Or ce fut Anastase lui-même, qui, pour des raisons politiques, sollicita le premier un rapprochement avec Rome. Les premières ouvertures échouèrent. Homme de doctrine précise et de ferme caractère, le pape Hormisdas (514-523), à qui elles s'adressaient, ne renouerait les relations avec l'Orient que moyennant la reconnaissance des droits traditionnels de Rome à définir souverainement les controverses doctrinales, moyennant encore la reconnaissance comme règle de foi d'Ephèse et de Chalcédoine, moyennant enfin la réception du tome de Léon, et la condamnation de l'Elure, de Monge et d'Acace. C'était un *ultimatum;* Anastase ne voulut pas l'accepter. Les négociations en restèrent là provisoirement. Mais, en 518, Anastase mourait; les choses allaient changer de face.

Justin, le nouvel empereur, et Justinien son neveu, bientôt associé au pouvoir, en attendant qu'en 527 il succédât à son oncle, avaient dû céder à l'opinion qui, à Constantinople réclamait de plus en plus nettement l'union avec Rome et le respect des décisions de Chalcédoine. Un édit impérial avait

ordonné le rétablissement des évêques exilés par Anastase; Sévère d'Antioche au contraire était déposé et s'enfuyait à Alexandrie. Tout étant ainsi disposé, il ne restait plus qu'à se tourner vers Rome. Hormisdas se prêta, mais sans hâte, aux désirs impériaux, sans rien vouloir céder d'ailleurs de ses premières exigences. A Constantinople et dans les provinces du ressort la paix religieuse fut relativement facile à rétablir; le schisme acacien prenait fin à Pâques 519. Ce fut moins aisé dans les autres patriarcats; on ne put faire disparaître d'Alexandrie le patriarche Timothée III, monophysite déclaré; les choix que l'on dut faire successivement à Antioche pour remplacer Sévère en fuite furent malheureux. Les pires difficultés subsistaient donc en Syrie et en Egypte. Pourtant le bras séculier fit si bien que, hors ces deux provinces, tout le monde, ou à peu près, finit par s'incliner. Vers les années 520-525, il semblait que l'Orient, au moins dans l'ensemble, fût revenu à la foi chalcédonienne.

Justinien ; les Trois Chapitres. — Ce n'était qu'une apparence; en réalité les tendances séparatistes agissaient plus que jamais dans les provinces déjà contaminées. Silencieusement, en Syrie comme aux bouches du Nil, les opposants se groupaient; de plus en plus l'Eglise d'Egypte s'isolait de tout ce qui était grec d'esprit et de langue; de plus en plus dans les actes de la vie religieuse le dialecte populaire, le copte, remplaçait le grec, langue cultivée, abandonnée désormais aux fonctionnaires de Byzance. Pour se manifester un peu plus tard, un phénomène analogue se produisait en Syrie où le grec reculait de plus en plus, comme langue ecclésiastique, devant le syriaque. Tour à tour les controverses théologiques s'entretenaient de ces particularismes ethniques ou les nourrissaient. Un moment la vigoureuse politique de Justin, celle des premières années de Justinien avaient privé de leurs chefs ces dissidences. Rassemblés à Constantinople sous l'œil de la police impériale, ou bien réduits à se cacher, ils parurent quelque temps sans action. Mais voici qu'un homme va rendre

vie aux Eglises monophysites de Syrie et d'Egypte; c'est Jacques Baradée, un moine syrien, qui, en 543, est ordonné évêque à Constantinople même par le patriarche antichalcédonien d'Alexandrie. Jacques reçoit juridiction sur l'Anatolie et la Syrie; il va dès lors se consacrer à la restauration du monophysisme en désarroi. Déguisé en mendiant (d'où son nom de Baradée: le loqueteux), il parcourt inlassablement le domaine d'élection de la foi antichalcédonienne, regroupant les églises dispersées, ordonnant des évêques et des prêtres, circulant avec une incroyable rapidité de la Syrie à l'Egypte, dépistant toutes les recherches de la police. Sous ses pas le monophysisme renaissait littéralement. Ainsi se formerait définitivement en Syrie l'Eglise qui, du nom de Jacques, s'appellerait l'Eglise jacobite, en face des melkites ou impérialistes, les gens de l'Eglise officielle à la remorque du basileus.

Anxieusement, Justinien (527-565) considérait les progrès de ces tendances dissolvantes. Sa politique extérieure avait été heureuse; la Romanie, en Occident, reprenait avantage sur la Barbarie. Les armes byzantines venaient de reconquérir l'Afrique sur les Vandales (534); de leur palais de Ravenne, les rois ariens des Ostrogoths d'Italie, Théodoric (mort en 526) et son successeur Théodat suivaient avec inquiétude les avances de l'influence byzantine. A deux reprises on avait vu les papes de Rome, Jean Ier d'abord (523-526), puis Agapet (535-536), débarquer à la Corne d'or, ambassadeurs envoyés au Basileus par les maîtres ariens de l'Italie! La conquête de la péninsule n'en était pas arrêtée pour autant. Elle serait plus rude, d'ailleurs, que celle de l'Afrique vandale : Bélisaire entrait à Rome dès le 10 décembre 536, mais il faudrait vingt ans encore pour asseoir solidement en Italie la domination byzantine. Or pendant qu'en Occident se reconstituait ainsi la « chose romaine », voici que, pour des raisons religieuses, l'Orient semblait lui échapper. Ne convenait-il pas, dût l'orthodoxie en souffrir quelques légères atteintes, de désarmer par des concessions opportunes ces particularismes menaçants?

La tentation était d'autant plus forte qu'au palais impérial on se piquait de théologie. L'impératrice Théodora ne cachait pas ses préférences pour le monophysisme, et c'était autour d'elle que se groupaient les antichalcédoniens mis en surveillance à Constantinople; les intrigues de ce groupe avaient réussi à faire élever, en 536, au siège de la capitale Anthime, ancien évêque de Trébizonde, antichalcédonien déclaré. La date était mal choisie. Le pape Agapet venait d'arriver à Constantinople, il refusa de reconnaître Anthime que Justinien dut abandonner. Mais Agapet mourut sur l'entrefaite et dans la capitale même. La vieille Rome venait d'être reconquise par les armes byzantines; il ne serait pas impossible d'y faire nommer un pape moins fermé aux idées de conciliation. Ainsi fut fait. Théodora jeta les yeux sur un homme dont elle avait pu jauger la valeur morale; il s'appelait Vigile, et depuis 532 résidait à Constantinople comme ambassadeur *(apocrisiaire)* du pape. Incontestablement, c'était un ambitieux : déjà sous le pontificat de Boniface II (530-532), il avait essayé de se faire désigner par celui-ci comme successeur éventuel. La chose s'étant ébruitée, Boniface avait dû brûler publiquement l'acte secret qui avait été dressé. L'apocrisiaire n'avait sans doute pas renoncé à son rêve. Dès que fut mort Agapet, il partit pour Rome, emportant une lettre de Théodora pour Bélisaire, le général byzantin, qui devait user de toute son influence pour faire élire Vigile. C'était trop tard, Silvère venait d'être élu; mais, quelques mois plus tard, Silvère, accusé de haute trahison, était déposé par le général, et Vigile prenait sa place (537-555).

Un tel passé préparait, semble-t-il, le nouveau pape à de plus amples concessions. Passons sur l'attitude qu'il eut en 543, quand ordre lui vint de Constantinople d'entériner, sans plus, la condamnation portée par Justinien en personne contre les doctrines origénistes. C'étaient vieilles querelles et la chose n'aurait pas eu de conséquence, si elle n'avait témoigné des intrusions de plus en plus fréquentes du basileus dans les affaires dogmatiques. Un an plus tard, une sommation ana-

logue était transmise à Vigile; elle était relative à la condamnation des *Trois chapitres*, et allait inaugurer pour le pauvre pape une série de conflits douloureux, pour l'Occident et l'Orient un renouveau des querelles religieuses.

Sous le nom des *Trois chapitres* on désignait certains écrits de trois personnages, disparus depuis longtemps : Théodore de Mopsueste, Théodoret de Cyr, Ibas d'Edesse. L'œuvre du premier était à coup sûr indéfendable, sa christologie était le pur nestorianisme. Mais Théodore était mort avant Ephèse, en paix avec l'Eglise; à cette époque on n'avait pas songé à le condamner. Ibas et Théodoret avaient été mêlés aux violents débats des années 431-451; Antiochiens décidés, ils avaient attaqué vivement Cyrille. Condamnés par le « Brigandage d'Ephèse », ils avaient été très explicitement réhabilités à Chalcédoine, après qu'ils eurent d'ailleurs anathématisé Nestorius; tous deux étaient morts dans la paix de l'Eglise, et Théodoret avait laissé, à juste titre, la réputation d'un apôtre et d'un saint.

Or l'attitude du concile de Chalcédoine à l'endroit de ces deux hommes était le grand grief que les monophysites gardaient contre le synode maudit. C'était très vieux; mais, en 533, des conférences tenues à Constantinople avaient révélé à Justinien que, moyennant le sacrifice de ces trois noms, les plus modérés d'entre les monophysites étaient prêts à se rallier à la foi chalcédonienne. L'idée fit son chemin; en 544, un édit du basileus prononçait la condamnation des *Trois chapitres*, « toute révérence gardée à l'endroit du tome de Léon ». L'Orient avait l'habitude de ces brutales interventions; l'Orient s'inclina, toutefois le patriarche de Constantinople, Mennas n'avait donné sa signature que sous réserve de l'assentiment de Rome.

Qu'allait faire le pape Vigile? La question en elle-même était déjà délicate. Sans doute on pouvait condamner, sans difficulté, l'œuvre de Théodore de Mopsueste; sans doute encore il y avait dans Ibas et dans Théodoret plus d'une phrase prêtant à discussion. Mais, tout de même, la solennelle

réhabilitation de leurs personnes à Chalcédoine, *après lecture* de leurs œuvres les plus discutées, c'était aussi quelque chose. S'inscrire en faux contre la chose jugée, en l'absence de tout fait nouveau, quelle atteinte à l'autorité du concile, à celle du pape Léon, qui très explicitement en avait approuvé les décisions dogmatiques! Et puis que dirait l'Occident, dont Chalcédoine exprimait la doctrine? Des discussions, des schismes n'allaient-ils pas se produire?

Impossible au malheureux Vigile de se dérober! En novembre 544, Bélisaire l'embarquait pour Constantinople; en janvier 547, après une longue escale en Sicile, le pape arrivait dans la capitale. Toute splendide qu'ait été la réception, Vigile était, dans le fait, prisonnier du basileus. Il n'avait pas l'âme d'un martyr; le 11 avril 548, après de longues et obscures tractations, il signait un *Judicatum* par lequel il condamnait les Trois chapitres. Tout l'Occident protesta bruyamment; le concile d'Afrique, en 550, excommuniait Vigile; et rien, dans la province reconquise, ne pouvait mater la résistance des défenseurs de Chalcédoine; même spectacle dans l'Italie du Nord. La cour s'effraie, rend à Vigile son *Judicatum*, parle de convoquer un grand concile, où le pape, il le promettait du moins, maintiendrait sa condamnation des chapitres litigieux. Puis, toutes choses achevant de se confondre, Justinien, en 551, se décide à agir lui-même et condamne les Trois chapitres.

Cette fois Vigile retrouva du courage; quelques violences qu'on lui fît, il déclara qu'il ne paraîtrait pas au concile, dont on se décidait, par un nouveau revirement, à presser la réunion. Le concile, en mai 553, se réunit sans le pape. Alors Vigile, le 14 mai, lance un *Constitutum* qui lui fait le plus grand honneur; il reniait toute participation à la doctrine et à l'esprit de Théodore, dont soixante propositions étaient examinées et condamnées; mais pour la personne de l'évêque de Mopsueste, il se refusait à l'anathématiser et interdisait à quiconque de le faire : on ne juge pas les morts. Pour Ibas et Théodoret, dont le cas était plus simple, le pape s'en tenait à ce qu'avait statué Chalcédoine!

Le concile impérial, malgré tout, continuerait son œuvre et examinerait les Trois chapitres. Le 2 juin 553, les procédures étant terminées, il promulguait une série d'anathématismes; les uns, antinestoriens, ne pouvaient être qu'approuvés par tous; d'autres renouvelaient de vieilles condamnations, en particulier celle d'Origène; les derniers atteignaient Théodore de Mopsueste, sa personne et son œuvre, les écrits de Théodoret contre le concile d'Ephèse, Cyrille et les anathématismes, enfin la lettre d'Ibas. C'était l'exact contre-pied des décisions de Vigile. Une loi impériale faisait de tout ceci loi d'Etat, et imposait aux évêques la signature des anathématismes conciliaires. L'Orient, une fois de plus, s'exécuta. Isolé de ses clercs, fatigué d'une lutte sans issue, travaillé par la maladie qui allait l'emporter, le malheureux Vigile céda à son tour. Le 23 février 554, mieux informé, disait-il, il rédigeait un deuxième *Constitutum* annulant explicitement toutes ses décisions antérieures et condamnant les Trois chapitres. Ainsi ce II^e^ concile de Constantinople devenait-il le V^e^ œcuménique. Alors seulement Vigile eut la permission de rentrer à Rome; il n'y arriverait pas, le 7 juin 555 il mourait à Syracuse. Pélage, son diacre, élu à Rome pour le remplacer (556-561), comprit lui aussi qu'il n'y avait guère d'autre parti à prendre; le jour de son sacre, il donna lecture d'une profession de foi habilement rédigée, équivalant en somme, pour la cour byzantine, à une reconnaissance enveloppée du V^e^ concile, mais affirmant aussi, à l'usage de l'Occident, demeuré susceptible, l'attachement aux quatre conciles (Nicée, Constantinople, Ephèse et Chalcédoine) et la vénération où l'on tenait Ibas et Théodoret. Aucune signature ne fut imposée aux prélats occidentaux, trop en éveil pour souscrire aux définitions du V^e^ concile; des schismes néanmoins ne laissèrent pas de se produire; en Afrique la poigne byzantine en eut vite raison; il fut plus difficile de les réduire dans l'Italie du Nord, où déjà les Lombards commençaient à s'infiltrer; la Gaule franque restait méfiante.

Bref, en toute cette affaire des *Trois chapitres*, le Siège

apostolique, par suite des ingérences byzantines, avait perdu quelque peu de son prestige.

La crise monothélite. — A ce prix du moins avait-on conjuré, en Orient, les séparations menaçantes? C'était plus que douteux; ni l'Egypte, ni la Syrie ne revenaient à l'unité impériale, et en ces deux régions l'Eglise melkite tendait de plus en plus à devenir une simple enclave, perdue au milieu de populations indifférentes ou hostiles. A Alexandrie comme à Antioche, en face des patriarches melkites, appuyés sur les soldats de Byzance, la nouvelle hiérarchie dissidente finissait par se constituer. Cela ne veut pas dire que le calme régnât partout. L'Eglise copte était rongée de divisions intestines, engendrées par d'abstruses questions de doctrine autant que par d'irritantes questions de personnes. Chose plus grave! une rivalité longue et tenace éclatait entre les deux Eglises monophysites d'Egypte et de Syrie, qui durerait plus de quarante ans (575-616). Une réconciliation intervint toutefois entre ces frères ennemis en l'an 616. Cette reconstitution du bloc monophysite alarma-t-elle l'empereur Héraclius (610-641)? Dans l'immensité du danger que, brusquement, fit naître au début du VII^e^ siècle l'ambition de la Perse, songea-t-il plutôt à regrouper les chrétiens de l'Empire? Les deux raisons peut-être agirent simultanément sur son esprit, il se décida à essayer d'une nouvelle formule d'union entre chalcédoniens et monophysites, et ce fut le *monothélisme*.

Depuis deux siècles on discutait sur les concepts de nature et de personne. Après l'incarnation, disait Chalcédoine, il existe en Jésus deux natures; non, répliquaient les adversaires, si le Christ est bien en effet *de* deux natures, il ne faut plus parler, après l'union, que d'une seule nature ou hypostase, comme l'on ne parle que d'une personne. C'était fort subtil; au vrai, la nature se manifeste au dehors par son activité, ses opérations; la question va donc se déplacer. Faut-il, oui ou non, distinguer en Jésus deux sortes d'activités, l'une divine, l'autre humaine? ou ne vaudrait-il pas mieux parler d'une

activité, d'une opération unique, humano-divine *(théandrique)* ? Les monophysites, francs ou larvés, allaient s'emparer de la deuxième de ces formules. Sous le couvert de raisonnements captieux, ils s'efforceraient de la faire accepter par certains chalcédoniens, pris un peu au dépourvu, et dont quelques-uns s'imaginèrent qu'on sacrifierait la parfaite unité de la personne de l'Homme-Dieu en affirmant que le Christ possédait une double volonté, l'une divine, l'autre humaine. Voici donc que, dans les conseils impériaux, se glissent des personnes insinuant au basileus qu'une formule exprimant l'unité d'activité *(d'énergie)* en Jésus avait chance de réconcilier les chrétiens de toute dénomination. Un homme l'appuya fort, Cyrus, évêque de Phase, que l'on installera, en 631, sur le siège melkite d'Alexandrie. A ses dires, il y fit merveille. Les coptes en foule revenaient au giron de l'Eglise impériale. Mais la façon dont ils s'y pressaient aurait pu donner quelques soupçons : « Nous ne sommes pas allés à Chalcédoine, disaient-ils, c'est Chalcédoine qui est venu à nous ! »

A Constantinople, le patriarche Sergius s'était rallié avec moins d'entrain à une formule qui ne laissait pas de lui paraître compromettante, d'autant que, de la Palestine, depuis peu reconquise sur Chosroès, lui arrivaient de formels avertissements. Un célèbre abbé, Sophronius, qui bientôt serait élevé au siège de Jérusalem, discutait fort avec son voisin d'Alexandrie; de guerre lasse, il en référa à Sergius. La démarche s'imposait qui devait trancher le différend : le patriarche de Constantinople recourut au pape de Rome.

Celui qui occupait alors le trône de saint Pierre se nommait Honorius (625-638). Bon administrateur, pape énergique, il continuait, non sans éclat, la politique de son prédécesseur, saint Grégoire le Grand (590-604). Son attitude à l'égard de Byzance, dont il était le sujet, très digne dans l'ensemble, se nuançait pourtant d'un peu d'obséquiosité. Surtout il lui manquait cette science théologique, devenue rare en Occident, et dont il semblait que Grégoire et son grand contemporain, Isidore de Séville, eussent emporté avec eux le secret. La

question posée par Sergius était de celles pourtant qui demandait quelque habitude de la théologie. Le patriarche insinuait au pape que le mieux serait, prescrivant aux deux partis le silence, d'éviter de se prononcer sur l'unité ou la dualité d'opérations; de toute manière il serait bon d'insister sur le fait que c'est bien le même Christ qui opère à la fois les actions divines et les humaines, que, dès lors, il vaudrait mieux ne parler en lui que d'une seule volonté. Honorius, sans y voir malice, entra dans les vues du patriarche byzantin. Sa réponse, calquée sur la demande de Sergius, prescrivait le silence sur l'unité ou la dualité d'opérations; elle reconnaissait, sans doute, à la suite du *Tome de Léon*, que chacune des deux natures opérait ce qui lui est propre; mais finalement, obsédé par le désir d'éviter tout soupçon de discorde dans l'âme du Sauveur, le pape demandait que l'on confessât « l'unique volonté du Seigneur Jésus ». Et les explications qui suivaient n'étaient guère faites pour atténuer la malheureuse formule. La pensée d'Honorius était à coup sûr orthodoxe, mais quels gages ne donnait pas sa lettre aux partisans de l'unité d'opération et de volonté!

A Constantinople on triompha! Appuyé sur Sergius, persuadé peut-être que le pape était d'accord avec lui, le Basileus lance, en 638, une *Ecthèse* (exposition de foi), qui *en apparence* ne faisait qu'adopter le dispositif de la lettre pontificale. L'*Ecthèse* interdisait l'emploi des termes d'une ou deux activités (énergies), puisque l'un et l'autre étaient, suivant les cas, employés dans un sens hérétique, mais déclarait d'autre part n'admettre dans le Christ qu'une seule volonté. A Rome on fut atterré. Honorius était mort sans avoir connu l'*Ecthèse* ni les redoutables complications qu'elle allait créer; son successeur, Séverin, ne siégea que quelques mois, mais Jean IV (640-642) n'hésita pas à condamner le monothélisme, protestant contre l'abus que l'on faisait du nom d'Honorius. Une nouvelle fois la lutte éclatait entre Rome, forte d'ailleurs de l'appui de l'Occident, et Constantinople où, de plus en plus, on s'obstinait. Rien ne ferait céder Rome, bien qu'au point de vue temporel elle demeurât dans la souveraineté byzantine. L'empe-

reur Constant II (642-668) avait beau publier en 648 une loi, dite le *Type*, interdisant de parler d'une ou de deux volontés; le pape Martin Ier, dans un concile réuni au Latran en 649, proclamait le dogme des deux volontés, condamnait les auteurs et fauteurs de l'hérésie, osait s'attaquer « à l'*Ecthèse* très impie, au *Type* criminel », et donner communication de la sentence à l'empereur lui-même et à toute la chrétienté. Cette héroïque audace aurait son châtiment. Le 15 juin 653, le pape était enlevé de Rome. Amené à Constantinople, il était condamné à mort pour crime de haute trahison et, après une véritable parade d'exécution, embarqué pour la Crimée, où il mourrait en 655. Un autre défenseur de l'orthodoxie, l'abbé Maxime, subissait quelques temps après les plus cruels supplices.

C'était bien le moment pour les chrétiens de se déchirer entre eux! Le formidable orage qui, depuis quelques années, s'amassait en Arabie venait de crever sur l'Orient. Mahomet était mort en 632; Abou-Bekr entreprenait de gagner à l'Islam l'univers tout entier. Sorties de l'Arabie, les armées musulmanes avaient pris la Syrie à revers, et enlevé Damas, (634); puis elles se divisaient; une partie marchait vers le Nord, et, après avoir pris Antioche, s'attaquait à l'Empire perse; l'autre se rabattait sur le Sud, Jérusalem était prise en 638; puis c'était le tour de l'Egypte : en 640, Alexandrie se rendait à Amrou, et bientôt les premiers coureurs allaient se diriger vers le Maghreb. Vers 660 le mouvement s'arrêtait quelque peu, car les Arabes connaissaient eux aussi les discordes intestines; mais l'avènement à Damas de la dynastie ommiade allait donner à l'Islam une nouvelle activité : en 672 une armée arabe venait mettre, infructueusement d'ailleurs, le siège devant Constantinople. Et pendant que l'Orient byzantin se disloquait ainsi, les Lombards, en Italie, achevaient de rendre plus précaire la domination du basileus.

A tout prix il fallait réaliser l'union des chrétiens, et c'était maintenant chose facile, puisqu'il n'était plus nécessaire de tenir compte des deux Eglises monophysites, séparées dès lors, et pour toujours, de l'Empire byzantin par la conquête arabe.

On le comprit à Rome, où l'on évita de soulever des questions délicates lors d'une visite qu'y fit en 663 l'empereur Constant; on le comprit un peu plus tard à Byzance, sous le règne de Constantin IV Pogonat (668-685). Le pape Agathon (678-681) reçut enfin une lettre impériale, l'invitant à prendre part à un grand concile où se rétablirait l'union entre orientaux et occidentaux. Puisque le basileus avait, de fait, abandonné l'*Ecthèse* et le *Type*, il ne s'agissait plus que de prononcer la condamnation officielle des doctrines hérétiques et de ceux qui les avaient favorisées. Le 7 novembre 680 s'ouvrait dans la capitale l'assemblée qui porte le nom de VI^e^ concile œcuménique (ou I^er^ concile *in Trullo*). La très grande majorité des membres était formée d'orientaux; l'Occident était représenté par deux délégations, d'une part les envoyés du pape Agathon, de l'autre trois évêques, spécialement désignés par le synode romain de 679, lequel avait à nouveau condamné le monothélisme et ses fauteurs. Tout ce monde, peu au courant des choses de Byzance, se flattait que l'assemblée se bornerait à entériner les décisions du synode romain. Celui-ci, en fait de personnes, s'était borné à proscrire les noms des premiers fauteurs de l'hérésie, Cyrus d'Alexandrie, Sergius de Constantinople, et les successeurs de ce dernier; on s'était gardé de souffler mot du pape Honorius. Sur les rives du Bosphore on ne l'entendait pas ainsi; on condamnerait le monothélisme, certes, mais quant aux responsables, on entendait bien comprendre dans leur nombre, à défaut de la personne intangible du basileus, le pape de la Vieille Rome qui s'était imprudemment prêté aux manœuvres de Sergius et d'Héraclius. Il arriva ce qui devait arriver : la mémoire d'Honorius ne put être sauvée. Dans la séance du 28 mars 681, après avoir « vomi » les enseignements hérétiques, l'assemblée condamnait tous les personnages visés par la lettre du pape Agathon, puis elle ajoutait : « Nous anathématisons également Honorius, jadis pape de la Vieille-Rome, car nous avons trouvé, dans les lettres envoyées par lui à Sergius, qu'il a suivi en tout l'opinion de celui-ci et qu'il a sanctionné ses enseignements impies. »

Rien ne laisse supposer que les légats romains aient protesté contre cette décision, la plus grave, à coup sûr, qu'ait jamais prise un concile régulier!

A Rome même on s'inclina. Le pape Léon II, élu comme successeur d'Agathon, envoyait en 682 au basileus une lettre qui approuvait pleinement le concile. Très explicitement il anathématisait les inventeurs de la nouvelle hérésie et avec eux « Honorius, lequel n'a point fait effort pour faire resplendir notre Eglise en enseignant la tradition apostolique, mais a permis, par une trahison exécrable, que cette Eglise sans tache fût souillée. » Longtemps les annales de l'Eglise romaine et certains livres liturgiques en usage dans la chapelle pontificale garderont le souvenir de la condamnation infligée par un concile œcuménique et un pape à un pape, coupable de *négligence* dans l'accomplissement de sa charge apostolique, bien plutôt que responsable d'une erreur proprement dite dans son enseignement!

Le VI^e^ concile, avec la condamnation du monothélisme, ferme définitivement l'ère des grandes controverses christologiques. Celles-ci, peut-être, auraient moins duré si de multiples questions, étrangères en somme à la doctrine, n'étaient venues les compliquer! Ce serait d'ailleurs une erreur de penser qu'elles ont accaparé, en ce début du Moyen-Age byzantin, toute l'activité de la pensée religieuse. La place considérable que l'historien leur consacre ne doit pas faire oublier que, durant toute cette époque, l'Eglise, dans l'Empire byzantin, parachevait son œuvre de conquête des âmes et d'organisation de la vie religieuse. Elle achevait de donner à ses fidèles cette foi profonde aux réalités surnaturelles, ce contact intime avec les choses de Dieu, cette vénération pour les grands intercesseurs célestes, et en première ligne pour la *Panaghia* (la toute sainte), la sainte *Théotokos*, qui sont restées si caractéristiques de la piété byzantine. Les multiples couvents qui se sont élevés en tout lieu ne furent pas tous, il s'en faut, des repaires de fanatisme. L'historien doit flétrir les agitations coupables,

les violences stériles, les résistances à l'Eglise officielle de nombre des représentants du monachisme byzantin; mais il ne doit pas oublier qu'en toutes ces « laures » priaient, se mortifiaient, se sanctifiaient des âmes dont Dieu couronnait les mérites, dont Il faisait des saints! Et si le basileus s'est montré fréquemment pour l'Eglise un maître trop absolu, si « l'évêque du dehors » a trop souvent voulu juger des choses du dedans, il a rarement perdu de vue, malgré tout, le grand devoir de sa fonction sainte. Dès les origines, l'Eglise grecque a salué Constantin du titre d'*isapostolos*, « l'égal des apôtres »; les successeurs de Constantin auront toujours à cœur d'étendre au dehors même de leurs Etats le domaine du *Pantocrator* (le Tout Puissant). Sur tout le pourtour de l'Empire, dès le IV^e^ siècle, les missionnaires ont travaillé à propager le royaume du Christ. Les résultats, il est vrai, n'ont pas toujours répondu aux efforts. L'évangélisation des deux rives du Danube et de la Russie méridionale est sans cesse compromise par les changements à vue dont ces régions sont le théâtre. Celle de l'Arabie ne se fait que lentement et ses résultats sont définitivement emportés par l'Islam. Plus résistante se montrera dans son christianisme la lointaine Ethiopie, où l'Evangile est entré au IV^e^ siècle, mais dont les circonstances feront en somme un prolongement méridional de l'Eglise copte. Il n'est pas jusqu'aux bordures sahariennes de l'Afrique byzantine qui n'aient, après Justinien, attiré les missionnaires. Vraiment « la cité couronnée de Dieu » ne s'est pas montrée aussi inégale qu'on l'a dit à ses hautes destinées!

Le VII^e^ siècle arrête ce brillant essor de l'apostolat byzantin. Pour longtemps, l'Islam va faire échec à l'expansion chrétienne. Il vient de submerger les plus anciennes chrétientés. Jérusalem, Antioche, Alexandrie; il envahit les terres neuves de l'Orient et de l'Asie centrale. Partout où il passe il empêchera, et pour longtemps, la pénétration de l'Evangile. Et par ailleurs il force Byzance à se recroqueviller sur elle-même, rendant de jour en jour plus difficiles ses contacts avec l'Occident latin. Un jour va venir où, de ces terres barbares, un jeune

Empire chrétien va surgir, vers lequel l'Eglise romaine naturellement se tournera. Alors, jalouse de la fortune de ce nouveau parvenu, Byzance rompra définitivement les liens traditionnels qui unissaient l'antique Rome à la nouvelle! Certes, l'on pense moins que jamais à une rupture en 680, à ce concile où l'Orient acclame « Pierre qui a parlé par la bouche d'Agathon »; mais les bigarrures qui, dès ce moment, nuancent la carte religieuse de l'ancien Empire romain témoignent que déjà un nouvel ordre de choses est en préparation.

Jam novus ab integro saeclorum nascitur ordo.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

I. — Sources.

Elles sont essentiellement constituées par les lettres pontificales, les actes conciliaires et les ouvrages originaux des divers écrivains chrétiens; subsidiairement par les histoires anciennes qui ont sauvé nombre de documents qui n'existent plus dans leur teneur originale.

Les lettres pontificales sont dénombrées et analysées, avec indication des recueils où les trouver *in extenso*, dans PH. JAFFÉ, *Regesta pontificum romanorum ab condita Ecclesia ad annum MCXCVIII*, 2e édit., 2 vol. in-4°, Leipzig, 1885-1888.

Les actes conciliaires sont réunis en de volumineuses collections dont la plus complète est celle de J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 vol. in-fol., Florence, 1759-1798, complétée par l'éditeur Welter en ces dernières années, 1900-1927. Récemment on a commencé la publication en Allemagne des actes des conciles œcuméniques, dont quelques volumes seulement ont paru : ED. SCHWARTZ, *Acta conciliorum œcumenicorum*, Strasbourg, 1913, puis Berlin et Leipzig, 1922 ss.

Les écrits patristiques se trouveront dans les diverses *Patrologies* grecque, latine, orientale etc., dont on verra l'énumération dans les volumes respectifs de cette collection.

Les historiens ecclésiastiques anciens seront signalés à la place qui leur convient. Les récits hagiographiques, qui constituent une source importante de l'histoire sacrée, sont rassemblés, suivant l'ordre du calendrier, dans les *Acta sanctorum* des Bollandistes, commencés à Anvers en 1643, actuellement rendus au 10 novembre, une soixantaine d'in-folios.

II. — Histoires générales.

BARONIUS, *Annales ecclesiastici*, dont la meilleure édition est celle de Lucques, donnée par Mansi, 28 in-fol. Ce monumental ouvrage reste la base de toutes les études sur l'histoire ecclésiastique.

LE NAIN DE TILLEMONT, *Histoire des empereurs*, 6 vol. in-4°, 2e édit., Paris, 1700-1738, et *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 16 vol. in-4°, Paris, 1692-1712.

Noël ALEXANDRE, *Historia ecclesiastica veteris novique Testamenti*, 8 vol. in-fol., Paris, 1698.

Parmi les innombrables *Histoires ecclésiastiques* qu'en tout pays a vu éclore le XIXe siècle, signalons au moins les suivantes qui peuvent rendre beaucoup de services.

J. HERGENROETHER, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*, 3 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1876-1880, 4e édit., 1902-1909 ; traduction française par l'abbé Belet, 5 in-8°, Paris, 1880.

F. MOURRET, *Histoire générale de l'Eglise*, 10 vol., in-8°, Paris, 1907 ss.

A. DUFOURCQ, *L'avenir du Christianisme*, Première partie. *Le Passé chrétien* 7 vol. actuellement parus Paris, 1903 ss., donne une très copieuse bibliographie.

L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise*, 3 vol., Paris, 1906 ss. (à lire avec les réserves de droit, l'ouvrage ayant été mis à l'Index).

— *L'Eglise au VIe siècle*, Paris, 1925.

L'histoire de la littérature chrétienne et l'histoire des dogmes sont un complément indispensable de l'histoire ecclésiastique

L'histoire des conciles est une branche des plus importantes de l'histoire ecclésiastique; elle est faite au mieux par C. J. HEFELE, *Conciliengeschichte*, 1re édit., 1855-1890, rajeunie et souvent rectifiée dans la traduction française de dom H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, actuellement 16 vol., Paris, 1905 ss.

Les diverses encyclopédies théologiques donnent sur divers points de l'histoire ecclésiastique des articles qui ont parfois la valeur de mémoires originaux. Les plus connues sont :

W. SMITH and H. WACE, *A dictionary of christian biography*, 4 vol. in-8°, Londres, 1877-1887.

A. HAUCK, *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., 23 vol., Leipzig, 1896-1913.

A. VACANT, E. MANGENOT, E. AMANN, *Dictionnaire de théologie catholique*, actuellement 11 vol. in-4°, Paris, 1899 ss.

A. BAUDRILLART, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, actuellement 6 vol. in-4°, Paris, 1912 ss.

PREMIÈRE PARTIE

I. — Historiens anciens.

JULES AFRICAIN avait composé au début du IIIe siècle une *Chronographie*, dont il ne reste que des fragments, rassemblés dans *P. G.*, t. X, col. 63 ss.

EUSÈBE. 1° *Chronique*, a disparu dans le texte original; conservée dans une adaptation latine (S. Jérôme), une traduction arménienne, publiées toutes deux (la seconde en une version allemande) dans le *Corpus* de Berlin, *Eusebius Werke*, t. VII, 1 et 2, t. V, Leipzig, 1913, 1926, 1911.

— 2° *Histoire ecclésiastique*, en 10 livres, édit H. Valois, dans *P. G.*, t. XX; édit. E. Schwartz dans le *Corpus* de Berlin, *Eusebius Werke*, t. II, 1, 2, Leipzig, 1903, 1908.

Le *Liber Pontificalis*, série des biographies pontificales anonymes, rédigées ou rassemblées à partir du Ve siècle. Edit. L. DUCHESNE, 2 in-4°, Paris, 1886.

II. — Travaux.

Ils sont énumérés dans l'ordre des chapitres, et pour chaque chapitre dans l'ordre des diverses questions.

A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, un vol., Leipzig, 1902; 4e édit., 2 vol., 1924.

L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, 3 vol., Paris, 1894-1915.

P. ALLARD, *Histoire des persécutions*, 5 vol., Paris, 1885-1890.

— *Le christianisme et l'Empire romain de Néron à Théodose*, Paris, 1897.

H. DELEHAYE, *Les passions de martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921.

P. BATIFFOL, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, Paris, 1909.

A. HARNACK, *Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, Leipzig, 1910.

R. SOHM, *Wesen und Ursprung des Katholicismus*, Leipzig, 1909.

L. DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien*, Paris, 1889, nombreuses éditions.

P. BATIFFOL, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, 1re série, Paris, 1902.

A. D'ALÈS, *L'édit de Calliste. Etude sur les origines de la pénitence chrétienne*, Paris, 1914.

E. DE FAYE, *Gnostiques et gnosticisme* 2e édit., Paris, 1925.

A. HARNACK, *Marcion : das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, 1921, 2e édit., 1924.

H. HAGEMANN, *Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disciplin und Dogma*, Fribourg, 1864, malgré son âge, garde tout son intérêt.

A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905.

— *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906.

— *La théologie de saint Cyprien*, Paris, 1922.

— *Novatien. Etude sur la théologie romaine au milieu du IIIe siècle*, Paris, 1925.

DEUXIÈME PARTIE

I. — Historiens anciens.

RUFIN, *Histoire ecclésiastique*, en 2 livres, du concile de Nicée, à la mort de Théodose dans *P. L.*, t. XXI, et dans le *Corpus* de Berlin, *Eusebius Werke*, t. II, 2.

Les trois historiens grecs, SOCRATE, SOZOMÈNE, THÉODORET, un peu postérieurs, continuent parallèlement l'*Histoire* d'Eusèbe et la conduisent jusqu'au deuxième tiers du Ve siècle. Texte grec et traduction latine dans *P. G.*, t. LXVII (Soc. Soz.) et t. LXXXII.

L'avocat grec EVAGRE LE SCOLASTIQUE, à la fin du VIe siècle, continue les précédents, depuis le début de l'affaire nestorienne jusqu'au règne de l'empereur Maurice (582-602). Texte dans *P. G.*, t. LXXXVI 2e partie.

Les cinq auteurs ci-dessus mentionnés sont catholiques, il faut tenir compte aussi des auteurs hétérodoxes :

L'anoméen PHILOSTORGE a composé vers 430 une histoire du IVe siècle, d'inspiration arienne, elle n'est connue que par des fragments; édit. BIDEZ, du *Corpus* de Berlin, Leipzig, 1913.

ZACHARIE LE RHÉTEUR, de sentiments monophysites, a raconté l'histoire ecclésiastique du Ve siècle; ouvrage perdu dans l'original grec, mais conservé fragmentairement en des compilations syriaques dont la plus importante est une *Historia miscellanea*, publiée en syriaque par J. P. N. LAND, en 1870, traduite en anglais par F.-J. HAMILTON et E.-W. BROOKS, *The syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene*, Londres, 1899.

JEAN D'ASIE, monophysite déclaré, a donné en syriaque, dans la seconde

moitié du VI^e^ siècle, une histoire ecclésiastique jusqu'au règne de Maurice. Des deux premières parties il ne reste que des fragments; la troisième, qui commence au règne de Justin II, a été publiée par W. CURETON en 1853 et traduite en anglais par R. PAYNE-SMITH, Oxford, 1860.

Le même Jean d'Asie a publié une série de vies des « saints » monophysites, très précieuses pour l'histoire du mouvement; traduction latine par J. van DOUWEN et J. P. N. LAND, *Joannis episcopi Ephesi syri monophysitæ commentarii de beatis orientalibus et historiæ ecclesiasticæ fragmenta*, Amsterdam, 1889.

La *Chronique* compilée en syriaque au XII^e^ siècle par le patriarche jacobite MICHEL LE SYRIEN, reproduit textuellement bon nombre de passages des historiens monophysites. Edition et traduction française par J.-B. CHABOT, 4 vol., Paris, 1899-1904.

II. — Travaux.

A. DE BROGLIE, *L'Eglise et l'Empire romain au IV^e^ siècle*, 6 vol., Paris, 1860-1866.

P. ALLARD, *Julien l'Apostat*, 3 vol., Paris, 1900-1903.

P. BATIFFOL, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1914.

— *Le Siège apostolique* (359-451), Paris, 1924.

P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne;* t. IV. *Le donatisme;* t. V. *Saint Optat et les premiers écrivains donatistes;* t. VI. *La littérature donatiste au temps de saint Augustin;* t. VII. *Saint Augustin et le donatisme*, Paris, 1912, 1920, 1922, 1923.

G. BARDY, *Paul de Samosate*, Paris, 1923, 2^e^ édit., 1929.

F. LOOFS, *Paulus von Samosata*, Leipzig, 1924.

F. X. LE BACHELET, art. *Arianisme*, du *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I.

J. H. NEWMAN, *The Arians of the fourth century*, 1^re^ édit., 1833; 5^e^ édit., Londres, 1883.

H. M. GWATKIN, *Studies of Arianism, chiefly referring to the character and chronology of the reaction which followed the Council of Nicaea*, Cambridge, 1882, 2^e^ édit., 1900.

F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche* (*IV^e^*, *V^e^ siècles*), Paris, 1905.

H. GRISAR, *Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter*, t. I, *Rom beim Ausgang der antiken Welt*, Fribourg-en-B., 1901; trad. française de F. G. Ledos.

J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918.
A. BAUNARD, *Histoire de saint Ambroise*, Paris, 1871.
P. MONCEAUX, *Saint Martin*, Paris, 1926.
Dom F. CABROL, *L'Angleterre chrétienne avant les Normands*, Paris, 1909.
Ch. BABUT, *Priscillien et le priscillianisme*, Paris, 1904.
P. BATIFFOL, *Le catholicisme de saint Augustin*, 2 vol., Paris, 1920.
A. MALNORY, *Saint Césaire évêque d'Arles* (503-543), Paris, 1894.
P. LADEUZE, *Etude sur le cénobitisme pakhomien pendant le IV^e siècle et la première moitié du V^e*, Louvain, 1898.
A. PUECH, *Un réformateur de la société chrétienne au IV^e siècle : saint Jean Chrysostome*, Paris, 1891.
M. JUGIE, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912.
F. LOOFS, *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und herausgegeben*, Halle, 1905.
J. F. BETHUNE-BAKER, *Nestorius and his teaching*, Cambridge, 1908.
E. AMANN, art. *Nestorius* du *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XI.
M. JUGIE, art. *Eutychès et eutychianisme*, du *Dictionnaire de théologie catholique*, t. V.
J. LEBON, *Le monophysisme sévérien; étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine*, Louvain, 1909.
J. LABOURT, *Le christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide* (224-632), Paris, 1904, esquisse l'histoire de l'Eglise nestorienne.
E. TISSERANT, art. *Eglise nestorienne* du *Dictionnaire de théologie catholique* t. XI.
L. SALAVILLE, art. *Hénotique* du *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VI.
E. AMANN, art. *Hormisdas*, *ibid.*, t. VII.
J. MASPERO, *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des Eglises jacobites* (518-616), Paris, 1923.
L. DUCHESNE, *Vigile et Pélage*, dans la *Revue des questions historiques*, t. XXXI, 1884, p. 369-440.
F. DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten im VI. Jahrhundert und das V. allgemeine Conzil*, Munster, 1899.
E. AMANN, art. *Honorius* du *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VII.
J. PARGOIRE, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

INTRODUCTION 1

PREMIÈRE PARTIE

L'ÉGLISE ET L'EMPIRE PAIEN

I. — La propagation du christianisme dans l'Empire. 11
II. — Le christianisme et l'Empire. — Les persécutions 24
III. — La vie intérieure de l'Eglise. 39
IV. — Les controverses doctrinales. 60
V. — La crise finale. La grande persécution. 82

DEUXIÈME PARTIE

L'ÉGLISE ET L'EMPIRE CHRÉTIEN

I. — Le christianisme religion d'Etat. 91
II. — L'Etat romain et les controverses religieuses au IV^e^ siècle . . . 103
III. — L'Occident à la veille des Invasions. 131
IV. — L'Orient au V^e^ siècle. Fixation du dogme christologique. . . . 149
V. — Les schismes orientaux et les tentatives d'union (VI-VII^e^ siècles). 166